# LA REBELIÓN DE EPICURO

Benjamin Farrington

3.ª edición



LAIA B

# CIENCIAS HUMANAS
## FILOSOFÍA

Benjamin Farrington, profesor de Filosofía Clásica de la Universidad de Swansea, y uno de los pensadores más originales de nuestro siglo, es autor, entre otras, de obras tales como: *Ciencia y política en el mundo antiguo, Mano y cerebro en la antigua Grecia, Ciencia y filosofía en la antigüedad, El evolucionismo* (publicado en esta misma colección).




Desde el nacimiento y la expansión en el mundo antiguo del pensamiento epicúreo, el epicureísmo ha sido, por una parte, objeto de ataques y desprecio, y, por otra, objeto de notables estudios, entre los que destacan los de Lucrecio y Marx, junto al de Farrington, que lleva a cabo una tarea clarificadora de los aspectos físico y ético del epicureísmo. De esta forma, el sistema moral de Epicuro ha sido rescatado para el materialismo filosófico. Lo que importa, en definitiva, según Epicuro —el filósofo que se rebeló contra la miseria y la superstición, en frase de Marx— «es la clase de vida que llevamos, no su duración. No ganaríamos nada viviendo eternamente, pero lo ganamos todo viviendo rectamente».

EDITORIAL LAIA

BENJAMIN FARRINGTON

# LA REBELIÓN DE EPICURO



EDITORIAL LAIA
Barcelona, 1983

La edición original inglesa fue publicada por Weindenfeld and Nicolson, de Londres, con el título *The faith of Epicurus.*

Cubierta de
*Enric Satué*

Traducción de
*José Cano Vázquez*



Primera edición castellana:
EDICIONES DE CULTURA POPULAR, 1968
Segunda edición castellana: LAIA, mayo 1974
Tercera edición castellana: mayo, 1983

Realización y propiedad de esta edición
(incluidos la traducción y el diseño de la cubierta):
EDITORIAL LAIA, Constitución, 18-20, Barcelona-14

Depósito legal: B. 16.980 - 1983
ISBN: 84-7222-268-3

Impreso en: Romanyà/Valls, Verdaguer, 1 - Capellades (Barcelona)

## ABREVIATURAS

Los textos que hoy conservamos de Epicuro están referidos en el libro por las siguientes abreviaturas:

- DP : Doctrinas Principales
- EM: Epístola a Menoeceo
- EH: Epístola a Herodoto
- EP : Epístola a Pítocles
- FV : Fragmentos Vaticanos

Estas referencias proceden de la edición de Cyril Bailey, *Epicurus: The Extant Remains*, Oxford, 1926.

*"He nacido para alcanzar el amor, no el odio."*

(Sófocles, *Antigona,* 523.)

# INTRODUCCIÓN

Epicuro (341-270 a. C.) fue el fundador de un movimiento que se extendió rápidamente por todo el mundo mediterráneo y que perduró, como tal, unos setecientos años. Su finalidad, en un mundo destrozado por una guerra —guerra civil para colmo de males—, hipersensible a la superstición, era la de devolver a la humanidad la felicidad perdida. La idea fundamental del maestro se basaba en la afirmación de que la felicidad de la sociedad debe descansar sobre la «amistad», es decir, sobre un mutuo acuerdo de no desearse mal unos a otros, sin que para esto tenga que intervenir jamás la «justicia», esto es: una constitución impuesta por un legislador, respaldado por un poder coercitivo.

El contexto cultural de este movimiento lo constituía el debate ateniense sobre el Estado Ideal; discusión iniciada a raíz de la muerte de Sócrates, elaborada en los diálogos de Platón y tratada sistemáticamente por Aristóteles. Epicuro se enfrentó con los mismos problemas que Platón y Aristóteles, y sus enseñanzas adoptaron una postura crítica frente a ambos. Sería, pues, inútil intentar una historia del epicureísmo sin hacer referencia a Platón y Aristóteles; como lo sería el querer escribir una historia del Protestantismo sin aludir al Renacimiento.

Es un error grave y un anacronismo histórico suponer que el epicureísmo nació por contraposición al estoicis-

mo. El Jardín había sido plantado ya antes de levantar el Pórtico. La confrontación entre estoicos y epicúreos se reduce sólo a los días de Cicerón. Y es este un punto que a nosotros no nos concierne. Sin embargo, la tradición jónica más primitiva de la filosofía natural es mucho más interesante para nosotros. Tanto, que el epicureísmo puede definirse como la restauración del atomismo de Demócrito, realizada por un seguidor de Sócrates.

Como movimiento, el epicureísmo atrajo tanto a la élite intelectual como al hombre de la calle. Constituyó un llamamiento universal. «Debemos meditar sobre todo aquello que conduce a nuestra felicidad», dice Epicuro, «pensando que cuando la poseemos, lo tenemos todo; y cuando carecemos de ella, debemos dedicar todo nuestro esfuerzo para alcanzarla.» Es, pues, normal que nuestra información sobre Epicuro provenga de aquellos que él hizo felices. No son simples comentadores, sino discípulos suyos que veneraron la memoria del maestro. De todos sus seguidores, vamos a recordar aquí especialmente a cuatro.

A Diógenes Laercio, el autor de la única historia de la filosofía antigua que ha sobrevivido, le debemos la preservación de los pocos escritos coherentes de Epicuro que hoy día poseemos. Aquél termina su libro al llegar a Epicuro porque piensa que con él la filosofía ha cerrado su ciclo de evolución y progreso. «Vamos, dejadme poner el sello a toda esta obra mía citando, como broche final, los principios de la doctrina de Epicuro. De forma, que el final de mi libro coincida con el inicio de la felicidad.»

La felicidad fue también el tema de otro discípulo del mismo nombre, Diógenes de Oenoanda, para quien las enseñanzas de Epicuro fueron «el principio de la felicidad» propia y de toda la humanidad. Este hombre extraño, que debió ser millonario, compró, en Oenoanda, un inmenso muro y mandó grabar un sumario de las enseñanzas de Epicuro extractadas por él mismo. «Yo me en-

cuentro en el ocaso de la vida, pero no quiero partir sin entonar un himno de alabanza por la felicidad completa que he alcanzado gracias a las enseñanzas de Epicuro. Deseo legar a la posteridad y a la tierra entera, que es, en verdad, una familia, el secreto de mi alegría.» Una misión arqueológica francesa descubrió la inscripción en 1884.

Por aquel entonces estaba en Palestina Filodemo de Gadara, que llegó a ser el testigo más calificado del epicureísmo en la Italia de los tiempos de Cicerón. Su casa de Herculano quedó arrasada por la erupción del Vesubio en el 70 d. C. En el siglo dieciocho se descubrieron los restos requemados de su biblioteca que han estado ofreciendo desde entonces un caudal inapreciable de información, gracias al esfuerzo, la paciencia y la habilidad de aquellos que trabajaron afanosamente en aquella cantera.

Finalmente está el poeta romano Lucrecio, contemporáneo de Filodemo, y uno de los discípulos más insignes de Epicuro. Los seis libros que componen su poema *De la naturaleza de las cosas* nos dan la información más detallada que poseemos de las enseñanzas de aquel genio, que vivió en consonancia con las verdades sobre las que escribió. Su tributo lo constituyen las expresiones típicas de un discípulo que siente profunda veneración por su maestro: «Tú eres nuestro padre, el revelador de la verdad, el dador de preceptos paternales. Como la abeja extrae el sabroso néctar de cada flor, así nosotros podemos libar en tus páginas las máximas doradas; doradas, he dicho, ya que nos valen una vida inmortal» (III, 9-13).

En estos últimos tiempos se ha suscitado un vivo interés por estudiar de nuevo a Epicuro. En los trabajos, aún valiosos, de Cyril Bailey (*Epicurus*, 1926, y *The Greek Atomists and Epicurus*, 1928), Epicuro quedó privado de su sustrato ateniense. En lo moral, se nos presenta como un hedonista egocéntrico, sin la menor analogía con la nueva ética creada en las escuelas socráticas; en lo cien-

tífico, como un presocrático anacrónico, aunque de fina inteligencia. Sólo con los nuevos esfuerzos realizados después de los trabajos de Bailey, se ha comprendido el encuadre histórico de Epicuro como filósofo presocrático. *L'Aristotele Perduto* (1936) de Bignone nos proporcionó el punto clave para esta comprensión. Entreviendo en los recuerdos de Epicuro una polémica sin cuartel contra los primeros trabajos de Aristóteles en los que éste teoriza sobre el platonismo, Bignone demostró ampliamente la relación íntima de Epicuro con las enseñanzas de las escuelas socráticas. De todo esto se deduce, como reconoció Altieri (*Atomos Idea*, 1953), que, aun sin mermar en un ápice la talla filosófica de Epicuro, su atomismo revisado es radicalmente diferente del «primitivo atomismo» de Demócrito. Festugière ha tratado hábilmente sobre la rebelión de Epicuro contra los dioses astrales de Platón en *Epicure et ses Dieux* (1947). El estudio exhaustivo del inglés De Witt, *Epicurus and his Philosophy* (1954), constituye esperanzadoramente un nuevo acercamiento al maestro. Finalmente está el magistral trabajo de Mondolfo, *La Comprensión del Sujeto Humano en la Cultura Antigua* (1955), que ha sabido situar la cuestión entera de la interiorización de la ley moral —tan esencial para un correcto entendimiento de Epicuro y su escuela—, enmarcándola en una perspectiva histórica precisa. Sólo mi capacidad para saber aprovecharme de éste y de otros trabajos valiosos de Mondolfo ha limitado mi deuda para con él. Si yo he evitado indicar deudas privadas, cuando el reconocimiento de ellas en un terreno familiar no es siempre fácil, es porque la deuda general es mayor que mi obligación de gratitud. Mondolfo es el gran maestro de nuestros tiempos en la historia de filosofía antigua.

Lymington, 1966.

# I

## UN REFORMADOR MANOS A LA OBRA

Epicuro de Atenas, hijo de una de las más famosas ciudades-estado de Grecia, prohibió a sus seguidores tomar parte en la vida pública. Esta prohibición se ha considerado generalmente como síntoma de una pérdida total de interés por las cuestiones políticas, y, por tanto, como un deseo de subordinación de las ciudades libres de Grecia al dominio macedónico; este hecho parece sugerir que, si Atenas hubiera permanecido libre, se habría dedicado a la política. Pero esto sería escamotear la esencia de su abstencionismo político. Realmente, no tuvo ningún interés en la restauración de la autonomía de Atenas, ni se sintió afligido por su pérdida. De hecho, se opuso a la institución de la ciudad-estado mientras ésta existió y cuando, en plena pujanza, se extendía su prestigio rápidamente. He aquí precisamente su error.

Esto, sin embargo, no implica una negación del papel histórico de la ciudad-estado. Ella era el marco en el que se desenvolvía el único acierto valedero de los griegos. Vidal de la Blanche no iba descaminado al escribir:

> «El sustituir las villas y cantones por ciudades en las costas mediterráneas fue el golpe maestro de Grecia y Roma. Observadores contemporáneos de este fenó-

> meno —Tucídides, Polibio y Estrabón— no estuvieron equivocados cuando describieron la *polis*, o ciudad antigua, como el símbolo y la prueba visible de una civilización superior.»

Es cierto. Pero la fase creativa de la ciudad no duró mucho y lo que pudo constituir, en su conjunto, una influencia civilizadora, al ser trasplantado a las lejanas costas del mar Negro o del Mediterráneo occidental, se convirtió al mismo tiempo en una degeneración intestina. Aristóteles decía que la ciudad-estado nació para posibilitar una vida confortable. «Pero —comenta Toynbee— todo lo que tiene valor, tiene un precio. El precio, en este caso, fue el nacimiento de la injusticia social.» Epicuro añadiría que el precio se había fijado demasiado alto.

A. H. M. Jones (*The Greek City from Alexander to Justinian*) lo corrobora plenamente. «Grandes fueron sus logros, pero el precio que pagaron las ciudades de la antigua civilización fue el de una división demasiado rígida para que pudiera ser duradera.» Y analiza sus defectos. La ciudad era un parásito de la nación. Las riquezas quedaban concentradas en las manos de la aristocracia ciudadana. La vida política se fue delimitando hasta quedar en exclusiva de un reducido número de familias. La magistratura quedó reservada a aquellos que eran suficientemente ricos como para poder sufragar los gastos del servicio público de sus propios bolsillos. El sacerdote, que confirmó con divina sanción el orden establecido, cubría sus vacantes de la misma manera.

La historia de Atenas, desde la perspectiva en que nosotros la estudiamos aquí, servirá para encuadrar con precisión estas generalidades. Atenas era el centro político de la Ática. La concentración de la vida política de tan considerable extensión de terreno únicamente en una ciudad —lo que los griegos llamaron *sinoecismo*— se atri-

buyó al rey Teseo. Plutarco, allá por el año 100 d. C., nos describe cómo creía él que esto se había llevado a cabo y cuáles habían sido los efectos. «Teseo —nos dice— persuadió, halagó o sobornó a los habitantes de muchas ciudades pequeñas para que renunciaran a sus magistraturas, demolieran sus ayuntamientos y concentraran su vida política en Atenas. El proceso fue acompañado por una estratificación del pueblo en clases: nobles, agricultores y artesanos. A los nobles se les asignó el cometido de controlar la religión, suplir las vacantes en la magistratura, elaborar e interpretar la ley y la voluntad de los dioses.» (*Vida de Teseo,* XXIV, XXV.)

Esta estratificación de la sociedad y la concentración de poder en manos de los nobles demuestra que el *sinoecismo* de Ática facilitó el paso de la organización tribal a la política. Los antiguos jefes de clanes se hicieron terratenientes y el nuevo estado era el aparato de control de los campesinos. Aristóteles describe esta situación con más crudeza que Plutarco. «La constitución —dice— era completamente oligárquica, de forma que las clases más pobres, hombres, mujeres y niños, eran siervos de los ricos. La tierra estaba en manos de pocos. Los inquilinos que no alcanzaban a pagar sus rentas podían ser hechos esclavos. Y, por supuesto, no se contaba en absoluto con la masa del pueblo.» (*Constitución de Atenas,* par. 2.)

La reforma de Solón (594 a. C.) se centró en el reparto de las tierras entre los campesinos, y la constitución de Clístenes (509 a. C.) dotó a Atenas de una configuración democrática. Un rasgo feliz de la vida en Ática, según refiere Tucídides, residía en que la masa, a pesar de ser todos ciudadanos de Atenas, seguían habitando en el campo. En palabras de Lewis Mumford, «las costumbres democráticas de la aldea prevalecían en las actividades específicas de la ciudad. Había una interdependencia constante entre funciones humanas y deberes cívicos, una participación de cada ciudadano en todos los aspectos de

la vida comunitaria.» (*The City in History.*) Este módulo, aunque interrumpido por la invasión persa, fue reanudado y persistió a raíz del estallido de la Guerra del Peloponeso (431 a. C.), cuando Pericles, como medida de seguridad, concentró a los ciudadanos dentro de las murallas de la ciudad. Era la primera vez que se tomaba esta medida desde que recobraron sus posesiones y restauraron sus casas de campo después de sufrir la devastación persa. Ahora tenían que abandonarlas de nuevo. Al verse obligados a abandonar sus aldeas se veían obligados también a cambiar su modo de vida; y aquello equivalía a un auténtico destierro. (Tucídides II, caps. 14-16.) Sófocles fue uno de los que vivieron la experiencia de este «exilio». Su padre, Sofillo, que poseía una herrería y una carpintería en Atenas, tenía también una casa de campo al norte de la ciudad, donde Sófocles había nacido y crecido, y donde, sin duda, aprendió la piedad sincera que tan profunda huella dejó en sus obras.

No obstante, la práctica del *sinoecismo*, a pesar del brillante éxito obtenido en Ática, no dejaba de tener su lado oscuro y pronto habría de tomar rumbos más dolorosos. Durante los treinta años anteriores al nacimiento de Epicuro, Grecia había sido testigo de una experiencia que iba a imprimir un nuevo signo a la Comunidad ateniense. Alrededor del 370 a. C., después de su famosa victoria en Leuctra, el tan alabado estadista tebano Epaminondas, cuya ciudad estaba en hostilidades con Esparta, comprendió que sería conveniente para los intereses tebanos el que la Arcadia rural fuese *sinoecizada* bajo su control. Con su vida política centralizada en una Gran Ciudad, podía erigirse como baluarte contra la invasión espartana. Así, envió un millar de soldados tebanos para proteger a los campesinos arcadianos mientras levantaba la Megalópolis. Este plan implicaba la destrucción como entidades políticas de unas cuarenta pequeñas poblaciones para formar una sola de gran magnitud. Después

de haber concebido la Megalópolis como una gran fortaleza, se presionó para que los arcadianos no sólo destruyesen sus casas consistoriales, sino que viniesen a vivir en la Megalóposis para engrosar así la gran fortaleza. Algunos escaparon, emigrando al mar Negro, otros opusieron resistencia y fueron víctimas de una masacre. Algunas ciudades quedaron completamente despobladas, otras descendieron a la categoría de aldeas. ¿Cuál fue la ganancia? No la hubo. En cuanto al *sinoecismo* de Atenas, puede decirse que, con el transcurso del tiempo, había de dar origen al nacimiento de la ciudad democrática que aglutinó a toda Grecia contra los invasores persas. Lo mismo puede decirse de Megalópolis: el más encarnizado enemigo de Esparta facilitó el ascenso de Filipo de Macedonia y la pérdida de las libertades de Grecia. (Pausanias VIII, *Arcadia,* cap. esp. XXVII.)

El *sinoecismo* voluntario fue, sin duda, una posibilidad. Thales lo había sugerido a las ciudades jónicas; y en el 480 a. C. ya se había llevado a cabo este ensayo con éxito brillante en la isla de Rodas. Pero no fue Rodas, sino la Megalópolis, la que marcó la pauta e influyó para que el *sinoecismo* alcanzara su actualidad máxima durante la vida de Epicuro. Hasta llegó a conseguir que Cassandreia Cassander borrase de la tierra veintiséis aldeas de la Calcídica. Y que un número similar fuese sacrificado para formar Tesalónica. Una docena de ciudades de Magnesia vinieron a formar Demetrias. Lysimaqueia nació del sacrificio de las pequeñas ciudades del Quersoneso. Podemos aceptar como bueno el criterio de A. H. M. Jones cuando dice que «el *sinoecismo* arruinó en su totalidad la vida *política* de sus comarcas». Pero una dosis menor de tal política pudiera haber redundado en interés de todos. Así al menos lo pensó Epicuro, que odió lo que Epaminondas había hecho en Arcadia, y le puso el mote de «corazón de hierro», sugiriendo que aquél hubiera servido

mejor a la humanidad quedándose quieto en su casa. (Plutarco, *Contra Colotes*, 1127.)

Epicuro, aunque era ciudadano ateniense, no había nacido en Atenas. Su padre, Neocles, encontrándose en situación económica difícil, emigró lejos junto con otros dos millares de indigentes atenienses, acogiéndose a un plan de ayuda estatal. Recibieron una parcela en la isla de Samos. Esto sucedía en el 352 a. C. Allí, once años más tarde, nació Epicuro; fue probablemente el segundo de cuatro hermanos. Neocles, que recibió el nombre de su padre, era el primogénito.

Samos, por supuesto, no era una isla desierta. Los primitivos colonos debieron estrecharse para dar cabida a los nuevos. Desconocemos cuál fue la suerte de estas gentes. Posiblemente haraganeaban por los alrededores de sus antiguas casas, subsistiendo con lo poco que se necesitaba en aquellas tierras para vivir, al amparo de aquel clima tan benigno. Puede que trabajaran para Neocles en sus antiguas posesiones; puesto que no parece que él tuviera vocación de granjero. Según una tradición digna de confianza, montó una escuela elemental con la ayuda de Epicuro. No era ésta una ocupación bien vista, y sus allegados se lo reprocharon más tarde. Platón argüía que los forasteros debían sentirse seducidos por el buen salario, aceptando obligaciones que él juzgaba muy acordes con la dignidad del ciudadano en su estado ideal (*Leyes*, 804 d.). Epicuro, que había emprendido los estudios de filosofía a la edad de catorce años y estudió bajo la dirección del platonista Pánfilo, se percató bien de la verdad de este aserto. Si realmente fue así, ya por este tiempo la opinión de Platón habría influido en él, cuando a los 18 años interrumpió sus estudios para regresar a Atenas con el fin de cumplir sus dos años de servicio militar de *ephebi*. Aristóteles, alrededor del 325 a. C. —un año o dos antes que Epicuro fuese llamado a filas—, habla sobre lo que constituían estos dos años. Primeramente,

tenía que verificarse la petición de ciudadanía del nuevo recluta y comprobarse su aptitud física. Entonces se reunía con los otros jóvenes —entre los de la quinta de Epicuro estaba el futuro dramaturgo Menandro— y debían visitar todos los templos. Después se les distribuía entre las diversas academias militares, en donde aprendían a luchar con armaduras pesadas, a usar el arco y la jabalina y a disparar la catapulta. Esto les ocupaba el primer año, que, en el caso de Epicuro, coincidió con el año de la muerte de Alejandro Magno, después de haber puesto los cimientos de nuevas ciudades en los territorios que había conquistado desde el Nilo al Indo.

El segundo año de servicio comenzaba con una vistosa demostración militar. Sabiendo ya desfilar en formación perfecta, los cadetes realizaban una parada militar delante de la Asamblea, es decir, delante de todos los ciudadanos adultos varones, así como en presencia de un gran número de visitantes extranjeros reunidos en el teatro, durante las fiestas de Dionisos. Después de este festival se obsequiaba a cada cadete con el escudo, la lanza y la capa militares, quedando luego acuartelados por el resto del año. De esta forma, se accedía a la adquisición plena y solemne de la ciudadanía (Aristóteles, *Constitución de Atenas*, cap. 42). Al retrato que venimos trazando de Epicuro debemos añadir que seguramente poseyó una constitución física robusta y que, intelectualmente, debió de tener mil ocasiones para penetrar en el significado del concepto de ciudadanía. Su segundo año de vida militar coincidió también con otra muerte notable: la del que había sido preceptor de Alejandro, Aristóteles, hasta entonces cabeza del Lyceum de Atenas, quien, después de haber acusado abiertamente de impía a la ciudad, moría en el destierro de Calcis.

Estas eran, a grandes rasgos, las novedades que conmovían el mundo helénico en aquellos días. Pero también la desgracia se cebaba en Epicuro. A causa de un nuevo

giro de la rueda política, los colonos atenienses que se habían establecido en Samos corrieron la misma suerte que sus predecesores y fueron a su vez arrojados de allí. Queriendo Epicuro permanecer con los suyos, los siguió hasta Colofón, en la costa asiática. Durante los diez años siguientes, esta ciudad iba a ser la suya, y había de constituir un buen campo de experiencias para el futuro reformador. Allí había nacido en el siglo VI el poeta-filósofo Jenófanes, que hizo conmover al mundo griego desde sus cimientos, lanzando un reto descarado a la religión de Homero y Hesiodo.

Colofón le ofrecía también a Epicuro la ventaja de su proximidad con Teos, donde residía el filósofo atomista Nausífanes. La oportunidad de poder estudiar bajo su dirección fue de una importancia crucial. Desde entonces, el aprendizaje sistemático de Epicuro había de quedar reducido, al menos en lo que nosotros conocemos, a las obras de Platón, al que había estudiado ya junto a Pánfilo, probablemente durante cuatro años. Si hubieran sido cuarenta en lugar de cuatro, seguramente Nausifanes no nos hubiera legado la información que, de hecho, nos da de él. Había sido tan hostil la reacción de Platón hacia el atomismo, que había llegado a alimentar la idea de poder quemar toda la literatura existente de la escuela, hasta que alguien le hizo ver que los libros atomistas se habían extendido tanto que sería imposible localizarlos todos. Sin embargo, apeló a cualquier medio para la consecución de la verdad: llegó a entresacar de Demócrito las ideas que le interesaron, evitando siempre mencionar el nombre del autor de las mismas. Ahora, Epicuro tenía libre acceso a los textos de los atomistas y pudo escuchar las explicaciones de uno de los principales atomistas. Si bien es verdad que no tardó en enfrentarse con su nuevo maestro; sin embargo, tenía buenas razones para ello. Epicuro estaba maravillado ante la magnífica síntesis de los doscientos años de especulación sobre la

naturaleza de las cosas que Demócrito había llevado a cabo; pero nunca pudo encontrar en el atomismo una base para la ética. Éste parece el sentido de su condenación de Nausifanes, al cual llamó «hombre perverso, experto en cosas por las cuales no se puede llegar a alcanzar la sabiduría».

En tanto que esta discrepancia no pasa del terreno personal, no ofrece gran interés, pero, desde el momento en que Epicuro acometió la revisión radical del atomismo de Demócrito, su importancia cobra valor. Es harto conocido que fue Karl Marx, en su tesis doctoral *La Relación entre la Filosofía de Epicuro y la de Demócrito*, quien primero tuvo conciencia del problema e intentó una solución. Brevemente, esto es lo que Marx dice: Demócrito, hacia finales del siglo v, resumió en su teoría atómica doscientos años de provechosa especulación de la física griega. Su doctrina sobre el átomo y el vacío fue una generalización de lo que se conocía en sus tiempos sobre el mundo físico. De acuerdo con su línea científica, concedía a los átomos sólo aquellas propiedades que ellos requerían para que, al entrar en combinación con otros, produjeran los fenómenos del mundo de los sentidos. No obstante, él tomaba su teoría atómica como una hipótesis que había de servir de base a las ciencias naturales. Éstas arrastraban consigo la creencia en la universalidad de la ley de causa y efecto. Filosóficamente, Demócrito era un determinista; aplicaba la ley de causa y efecto tanto al mundo del hombre como al mundo de la naturaleza.

Epicuro, algo más de un siglo después, construyó su sistema sobre premisas diferentes y con un propósito distinto. Su época exigía de la filosofía que fuera capaz de proporcionar al hombre una norma de conducta en su vida mientras el mundo era presa de una gran convulsión social. Siguiendo el ejemplo de Sócrates, en Atenas, las escuelas platónicas y aristotélicas habían hecho ya los más enérgicos esfuerzos por conseguir una reestructura-

ción de la sociedad. Epicuro, heredero de este movimiento, se sintió preocupado sobre todo por el problema de la autonomía de la voluntad individual. Aceptó de Demócrito la teoría atómica como un resumen básico correcto de la constitución y comportamiento de la materia, pero rechazó enérgicamente la doctrina filosófica del determinismo. Y aunque enemigo implacable de lo que llamaba «el mito» —con lo cual quería significar la doctrina que afirma que los dioses controlan todos los fenómenos de la naturaleza—, pronunció aquella sentencia famosa: «Sería mejor conformarse con el mito acerca de los dioses que el ser esclavo del fatalismo de los filósofos naturalistas» (MM 134). De ahí que hiciera tantos cambios en la descripción del átomo como creyó necesarios con el fin de preservar la libertad del individuo para seguir un camino elegido por la voluntad. Esto significaba dotar al átomo de un elemento de espontaneidad. Su concepto del átomo le permitió tanto el desarrollo de un mundo de naturaleza inanimada bajo el control de una ley mecánica, como el de un mundo de naturaleza animada diferenciado de áquel por pertenecer, en diversos grados, al dominio de la voluntad.

Por lo tanto, las raíces de ambos sistemas son diferentes. Y, si siempre había sido costumbre considerar a Demócrito como el filósofo profundo y a Epicuro como un imitador superficial, Marx invirtió los términos, descubriendo en Epicuro al más profundo de los dos, dado que había trabajado para dar cabida en su sistema a ambos mundos; al ser animado y al inanimado; a la naturaleza y a la sociedad; a los fenómenos del mundo exterior y a las exigencias de la conciencia moral. Es interesante observar que Cyril Bailey estaba, en términos generales, de acuerdo con los hallazgos de Marx, aunque lejos de apreciar todas sus implicaciones en favor del concepto marxista de la libertad del hombre. «El contraste —perfilado entre los dos filósofos— es, en líneas generales, real y

Marx fue probablemente el primero en entenderlo así.» (*Classical Quarterly*, XXII, 1928.) La cuestión es de la mayor importancia para entender el espíritu de Epicuro —y nosotros apostillamos que para el de Marx también— desde el momento en que él estaba decidido a ponerse al frente como un guía de la humanidad. Mientras tanto había trabajado por recoger en su sistema lo mejor de la ética y lo esencial de la filosofía natural de sus días.

Estando ya en Colofón, en una fecha imprecisa, alrededor del año 312 a. C., concibió el movimiento epicúreo. Entre los primeros seguidores del movimiento se hallaban los tres hermanos del fundador, con quien permanecieron toda la vida. El empeño por permanecer fieles tanto al humanismo de Sócrates como al atomismo de Demócrito está preciosamente encerrado en una frase del hermano mayor, Neocles: «Ninguno es más sabio que Epicuro, ni hubo jamás otro igual. Nuestra madre logró la justa combinación de átomos en sus entrañas, cuando ella dio a luz a tal sabio.» Pero la fuerza medular del movimiento epicúreo no derivó ni de Sócrates ni de Demócrito, sino que fue fruto de su propia experiencia. Su sistema no constituyó un eclectismo intelectual, sino una respuesta práctica al problema que le planteaban a sí mismo todas las experiencias acumuladas, particularmente encaminada a redescubrir «que los hombres pueden llegar a tener confianza en los hombres». Casi se le puede considerar antes un profeta que un filósofo, y más un santo que un profeta. La institución del Jardín fue la respuesta a las desgracias del mundo. Su autoridad espiritual se manifiesta en el hecho de haberse llevado consigo a sus hermanos, como san Bernardo de Claraval, por ejemplo, e inducir a toda su familia a la vida monástica.

Poco después de la fundación de su escuela en Colofón, Epicuro procuró extender su radio de influencia. Fijó sus ojos en Mitilene de Lesbos. Aquí ya había abierto sus puertas otra escuela: la había fundado unos 30 años

antes el propio Aristóteles. En estas fechas era común entre los filósofos el impartir sus enseñanzas en los gimnasios o parques de recreo que toda ciudad, que tuviera en algún aprecio su propia importancia, poseía. El funcionario que controlaba estos parques era en aquellos días un cargo de categoría. Con su consentimiento, estaban los aristotélicos enseñando en Mitilene; a él solicitó y de él obtuvo Epicuro el permiso para abrir su escuela. Mas este permiso fue pronto derogado por instigación de la escuela rival. Epicuro tuvo que abandonar la plaza, pero no sin antes haber obtenido un señalado éxito. Fue en Mitilene donde ganó su primer gran seguidor fuera de su familia: se trataba de Hermaco quien, cuarenta años más tarde, le había de suceder en la regencia de la escuela. Debía ser él un hombre de fuertes convicciones, ya que había dado su nombre al nuevo movimiento pese a la viva oposición popular y a la condenación oficial que los aristotélicos habían logrado fomentar.

Vencido en Mitilene, Epicuro se trasladó a Lampsaco, en los Dardanelos. El momento era propicio; porque, si bien los platónicos ya estaban instalados en Lampsaco y eran también hostiles a la nueva escuela, su influencia, en cambio, atravesaba un trance difícil. Evaeón, un seguidor de Platón, había hecho un préstamo al ayuntamiento de la ciudad y el consejo municipal se había retrasado en pagar los intereses. Evaeón aprovechó la circunstancia para hacerse con los poderes públicos y gobernar la ciudad como un tirano. Los ciudadanos reaccionaron vivamente: abrieron una suscripción, pagaron el préstamo, y echaron violentamente a Evaeón. El momento era, pues, propicio para la apertura de una escuela que proscribía la política en su seno. El sirio Mithras, que había sido elevado al cargo de gobernador por su soberano Lisímaco, admitió a Epicuro en Lampsaco. Aquí cambió su suerte: encontró amigos ricos y un apoyo ilimitado. Treinta años más tarde, Mithras, que era minis-

tro de finanzas de Lisímaco, aún patrocinaba la escuela.

Entre los nuevos prosélitos que Epicuro ganó en Lampsaco, se encontraba Colotes, quien había de jugar un papel importante entre la primera hornada de conversos. Parece ser que los epicúreos, habiendo ganado el favor de uno de los soberanos de Macedonia, Lisímaco, esperaban alcanzar aún mayor influencia en las altas esferas. Colotes dirigió a Ptolomeo, rey de Alejandría, una apología de la filosofía de Epicuro, defendiéndola frente a todos los demás sistemas; lo cual prueba las ambiciones ecuménicas del movimiento. Otro seguidor famoso fue Metrodoros, quien, a excepción de una ausencia de seis meses, nunca se volvió a apartar de su maestro. También lo fue Poliaeno, un matemático distinguido; su conversión acrecentó el nivel intelectual de la escuela. Su nivel social ganó importancia con la adhesión de Leonteo, junto con su esposa Themista; y de Idomeneo, que pronto tomó por esposa a Batis, hermana de Metrodoro. Este grupo contribuyó con un apoyo tanto financiero como moral. El comienzo frustrado de Mitilene quedó superado. La nueva doctrina había manifestado su poder, consiguiendo adhesiones entre la más alta sociedad. Pero conviene recordar que no se trataba de un movimiento *snob,* desprovisto de profundidad intelectual; el epicureísmo era un llamamiento a una nueva forma de vida y, a ser posible, los discípulos habían de compartir sus vidas con el maestro. Existe una frase de Séneca a este respecto: «Lo de Epicuro no era una doctrina, sino un modo de vida comunitaria que produjo grandes hombres como Metrodoro, Hermaco y Polyaeno.» Más que un movimiento intelectual, fue un despertar de la conciencia. En la terminología de Péguy, el epicureísmo no fue una *política,* sino una *mística.*

Su paso siguiente muestra claramente, una vez más, que Epicuro tenía ambiciones misioneras del más amplio alcance. Después de cuatro años fructíferos en Lampsaco,

trasladó el cuartel general de su movimiento a Atenas. Esto, además del retorno a su ciudad natal, significaba también la introducción de la nueva escuela en el centro cultural del mundo griego. Corría el año 306 a. C. Merece la pena resaltar el hecho de que el fundador de la escuela estoica, Zenón de Citium, no comenzó a enseñar en Atenas hasta seis años después. Existe la costumbre de citar a estoicos y epicúreos por este orden, cuando se habla de las escuelas helenísticas de Atenas. A esto ayudó la falsa idea de que los estoicos formaban una escuela más antigua, a parte de otra, aún más equivocada, de que Epicuro encontró sus ideas por contraposición con los estoicos. Más tarde, sí que existió oposición entre las dos escuelas, pero la doctrina de Epicuro había tomado carta de naturaleza en completa independencia de todo influjo estoico.

Epicuro trasladó su escuela a Atenas con la mayor precaución. Para evitar la interferencia de la autoridad de los gimnasios, compró terreno suficiente con el fin de propagar su doctrina con entera independencia del beneplácito oficial. Adquirió primero una casa y después, a cierta distancia de ella, un jardín. Parece que necesitaba para su escuela ambas dependencias. De Witt describe la Casa, de la cual salía una serie de libros, de panfletos, de cartas, que se mantenía «con la preocupación de que fueran publicados». Esta frase es aceptable si nosotros no tomamos esto en un sentido comercial. En el Jardín hospedaba a sus discípulos. Una comunidad tan diseminada se mantenía unida por los escritos que procedían de la Casa. Aquellos que se formaban en el Jardín llegarían a ser con el tiempo los apóstoles de la nueva fe.

El papel que ejercía el Jardín no está explicado con suficiente claridad. De hecho, adquirió tal importancia, que pronto se designó con su nombre a toda la escuela. Conforme el movimiento se iba extendiendo, se fue llamando a los epicúreos «los de los Jardines». Tal designación se presta a la sátira, y llegó a ser de dominio público

el aludir al Jardín como parque de enamorados. Cicerón, puesto que conocía los hechos, lo llamó, con muchas reservas mentales, «un jardín de placer donde los discípulos languidecen en medio de goces refinados». Él estaba capacitado para contraponer la vida estudiosa del Jardín, indiferente a la política, con sus propias actividades públicas en el Foro, pero la mofa es inadmisible. El *Kepos*, para darle su nombre griego, no era un parque (*paradeisos*), sino un huerto. El gran botánico Teofrasto, contemporáneo de Epicuro en Atenas y sucesor de Aristóteles en la regencia del Lyceum, nos describe un *kepos* normal: era un lugar donde crecían berzas, rábanos, nabos, remolachas, lechugas, cilantro, hinojo, berros, puerros, apio, cebollas, pepinos, albahaca y perejil. Esto explica la función concreta del jardín o huerto en una comunidad que buscaba una vida sencilla; porque, aunque suponemos que su cultivo corría a cargo de algunos esclavos y no de los discípulos, el huerto podía muy bien proveer el alimento básico de las comidas comunitarias. El hecho de que no estuviera junto a la casa y de que fuera adquirido posteriormente da a entender que cumplía otra función diferente a la de proporcionar una vida más placentera.

En su testamento, famoso por ser uno de los más profundos documentos que nos han llegado de aquel período, Epicuro dispuso separadamente de la Casa y del Jardín. La propiedad, como un todo, fue asignada a Aminomeno y Timócrates, probablemente los cerebros comerciales de la comunidad; pero, al mismo tiempo que se disponía que los futuros directores de la escuela deberían vivir en la Casa, se precisaba que el Jardín sería la residencia de los futuros discípulos. Según la costumbre de la época, los dormitorios estarían instalados en simples chozas. Apolodoro, sexto director de la escuela, en sus escritos sobre la vida del fundador dice que «los discípulos venían de todas partes y compartían la vida en el Jardín».

Las chozas y los cultivos de vegetales no herían la susceptibilidad de ninguno y, hasta en un momento de crisis, el huerto podría convertirse en un triunfo. Cerca de diez año después de esta adquisición, Demetrio, conocido por la posteridad como el sitiador de ciudades, estaba haciendo honor a su título con el ataque a Atenas. El hambre era tan intensa en la ciudad que se cuenta de un padre y de su hijo que, esperando resignados la muerte, saltaron uno sobre el otro y lucharon entre sí por ver quien se llevaba un hambriento ratón que cayó del techo sobre la mesa. Sin embargo, Epicuro pudo conservar su comunidad sana y salva «consumiendo las judías», como nos dice Plutarco.

Ahora ya tenemos una somera idea de la historia externa de la escuela en vida del fundador, pero volveremos otra vez a considerar con mayor profundidad la situación social en la que este movimiento se originó.

La censura a la ciudad-estado no constituía, en aquellos días, ninguna novedad en Atenas. Tucídides (III, 82) hace un análisis de la relajación de la moralidad en el mundo griego bajo la opresión de la guerra —particularmente de la guerra civil—, cuando «todo el mundo helénico estaba en conmoción»; cuando «los términos morales perdían su antiguo significado»; cuando «el distintivo de la buena fe no se fundaba ya sobre la ley divina, sino de la camaradería en el crimen»; cuando «el deseo de poder, naciendo de la avaricia y de la ambición, hacía cometer a los hombres crímenes monstruosos».

Estas frases parecen tomadas de los argumentos de la mayoría de tragedias de su contemporáneo, Sófocles. Odiseo, en *Filoctetes,* como un Maquiavelo pagano, persuade a su «Príncipe», el ingenuo Neoptolemo, de la necesidad de la mentira política: «Deja que yo te conduzca durante un solo día de bellaquería y en adelante serás conocido como el hombre más íntegro de la humanidad.» Orestes, presentado en las primeras palabras de *Electra*

como «hijo del gran Agamenón, que en otro tiempo acaudillara a la poderosa Grecia contra Troya», al final de la obra sale a escena, teñida la espada con la sangre de su madre y de su amante, acompañado de los aplausos del coro, sin el más leve signo de remordimiento. El sangriento drama, que comenzaba con el repugnante sacrificio que hace el padre con su hija, termina con la triunfante carnicería del hijo en la persona de su madre.

Pero mirad, sobre todo, a Antígona. Ella sitúa el vínculo de la sangre en una esfera superior a la de la política, y así, juzga al hermano que murió atacando la ciudad tan merecedor de digno entierro, como al hermano que pereció defendiéndola. Sus enemigos son los dioses de la ciudad y sus leyes; su lealtad es para los dioses primitivos de la sociedad prepolítica. Somos de la misma opinión del gran investigador John I. Beare, expuesta en un análisis no publicado, del que entresacamos los siguientes párrafos:

> «La debilidad de Antígona, la mujer sin participación en el gobierno, sin la simpatía del coro, ni aún de su hermana Ismene, está destinada a prevalecer sobre la fuerza de Creón, el *strategos*, el *tyrannos*, que tiene todo el poder de la *polis* bajo su mando, y toda la maquinaria punitiva para inflingir dolor y muerte con amplia libertad. Hecho para prevalecer porque es *lo justo*, mientras que él es lo inicuo, en cierto sentido, no especificado por Sófocles, pero hondamente sentido por él. Tenía cincuenta y cuatro años cuando escribió esta obra. Su teoría moral, que aquí descubrió y enseñó, no era el producto de una formación acelerada. Hay que considerarla como el producto de un proceso de reflexión completamente antagónico a la tendencia sofística de la edad pericleana.»

Y una vez más:

> «Creón no se percata de que la *polis* está desfasada y de que la autoridad moral cuenta menos que las pasiones e intereses que agitan a todo ciudadano, sea hombre o

> mujer. Estos elementos de la naturaleza humana están consagrados por la religión griega. Zeus Hercaeus es el dios de los afectos familiares; Afrodita es la diosa protectora del amor de Haemón por Antígona; y Afrodita es invencible *(amachos)*. Creón ve todo esto demasiado tarde, cuando, aterrado de las consecuencias de su locura, exclama "Mi sufrimiento me ha demostrado cuán loco estaba yo" *(Pathon de te nepios egno)*. La *polis* queda humillada delante de la muchacha, que defiende la ancestral lealtad a la familia.»

A partir de aquí, comenzamos a descubrir parte de las verdaderas raíces de la revuelta contra la ciudad. Aquí yace escondido el resorte del movimiento epicúreo. Pero aún nos podremos aproximar más a sus causas. Dejemos al historiador y al poeta, y volvamos a la tradición filosófica, a la tradición socrática, a la cual, a pesar de la ceguera de algunos de sus expositores, Epicuro debe un apasionado, aunque difícil, homenaje. En su actitud hacia la política, siguió a Sócrates con una fidelidad de la que Platón está exento.

En el año 399 a. C., Sócrates compareció delante de un tribunal ateniense bajo la acusación de introducir dioses extraños y corromper a la juventud. Se le declaró culpable y se le sentenció a muerte, bebiendo la cicuta. Poco tiempo después del juicio, Platón, en su *Apología*, publicó una relación del proceso, que los investigadores modernos juzgan sustancialmente correcta, dado que fue escrita poco tiempo después de los hechos que describe. Como parte de su defensa, Sócrates alegó que nunca se había inmiscuido en la vida política. He aquí el pasaje:

> «Voy de una parte a otra como un cualquiera, prodigando mi consejo a todo el mundo, y vosotros podéis fácilmente comprender por qué no ocupo mi lugar en la tribuna de los oradores y la cedo a la *polis*. Os he dicho frecuentemente el porqué. Se debe a que el favor divino me escogió desde que yo era un niño. Hay una voz que jamás me ordena hacer algo, sino que única-

mente me prohibe. Esta voz me ordena no mezclarme en la política, y yo estoy muy agradecido a su consejo. Porque bien sabéis vosotros, hombres de Atenas, que, si me hubiese entrometido en política, haría ya tiempo que habría sido asesinado, sin utilidad mía ni vuestra. Tened paciencia conmigo, ahora que os estoy diciendo la verdad. Cualquier hombre, no importa quién, que se proponga seriamente oponerse a vuestra ciudad, o a cualquier otra, en lo que a esta cuestión se refiere, y trate de impedir las muchas injusticias e ilegalidades que se cometen, no se verá libre de persecución. Cualquier campeón genuino de la justicia, si quiere sobrevivir, al menos por un poco de tiempo, deberá reducirse a la más completa inmovilidad y abjurar de la vida pública.»

Así habló Sócrates, según cuenta Platón, en el año 339 a. C., y el primero en seguir su consejo fue el mismo Platón, quien, si bien se mezcló en los asuntos de otros estados y escribió mucho sobre filosofía política, se abstuvo siempre de tomar parte en la vida política de su ciudad natal. La actitud negativa de Epicuro hacia la política encontró su origen en la Academia. Epicuro estaba tomando partido en una cuestión suscitada en aquella escuela; la Academia es, por eso, el fondo desde el cual veremos configurarse al Jardín.

Diez o doce años después, Platón, ahora un hombre de unos cuarenta años y ya famoso como director de una escuela, emprendió, en su *República*, un examen del problema bajo el mismo punto de vista que utilizara en la *Apología*, y lo trata con toda su complejidad y profundidad. La cuestión planteada y resuelta en la *República* es, como observa A. E. Taylor, estrictamente ética. «¿Cuál es la regla de derecho por la que un hombre debe regular su vida?» Platón piensa que la respuesta se puede encontrar solamente en la ciudad, pero no en la ciudad tal como se configura actualmente. Para aislar los elementos del problema, él adopta un método histórico, distinguiendo dos etapas en el nacimiento de la *polis* del estadio an-

terior, de la sociedad prepolítica. Esta disquisición es de enorme relieve para la comprensión de Epicuro. (Véase Platón *República* B 369 s.s.)

Una forma más rudimentaria y más simple de la ciudad, nos dice Platón, nace para satisfacer «las necesidades naturales» del hombre. Por necesidades, entiende el alimento, la casa y el vestido. En esta etapa, la ciudad está formada por los granjeros y los artesanos, que pueden proveer estas necesidades. Pero desde el momento en que se hace imposible a cualquier población el bastarse a sí misma, comienzan a establecerse una serie de intercambios, y, de esta manera, la primera forma de la ciudad estará constituida no sólo por agricultores, constructores, tejedores, zapateros, carpinteros, herreros, sino también por un cierto número de comerciantes y tenderos. En este período, dice Platón, los hombres viven una vida sana y dichosa: su condumio consiste en torta de cebada, pan de trigo y vino elaborado en casa. Son felices descansando en ramas de tejo y murta esparcidas en el suelo y toman sus alimentos en trenzados de junco o en anchas hojas. Comen también olivas, sazonan los alimentos con sal y se regalan con queso; toman higos y bellotas tostadas como postre. Gustan de beber sobriamente, adornando sus cabezas con guirnaldas, cantando las alabanzas de los dioses. Son prudentes hasta en limitar su prole para evitar el riesgo de pobreza.

Esta forma tan simple de ciudad es la que Sócrates, mantenedor del diálogo, prescribe entusiasmado como «la ciudad auténtica y rica».

Pero lo que sigue es verdaderamente sorprendente. Glaucón, uno de los interlocutores, echa por tierra sin grandes miramientos el concepto de ciudad admirado por Sócrates, calificándola de «ciudad de cerdos», y se inclina por la «ciudad fastuosa», donde los ciudadanos reposan en lechos, comen sentados a la mesa y saborean salsas y dulces, como modernamente se usa. Al proseguir-

se su exposición sobre el estado fastuoso, surgen una serie de notas desagradables: división de clases, desenfrenado deseo de riquezas; luchas fronterizas con los vecinos por la necesidad de extender el espacio vital, y, como consecuencia, el desenvolvimiento del arte de la guerra. Y, mientras en la ciudad simple difícilmente se hubiera sentido la necesidad de imponer la justicia, porque el pueblo vivía en fraternidad y camaradería, en el estado fastuoso jamás se logrará, sino se cuenta con el respaldo de un nuevo código, un nuevo sistema de educación y unas nuevas creencias religiosas. Y proveer éstas es la labor de Platón; ellas son la materia de los ocho libros restantes. Este será también el motivo del ataque de Epicuro.

No cabe duda de que Epicuro fijó su atención en este pasaje de la *República* e hizo especial hincapié en él. Ateneo hace notar (*Deipnosophistae*, 511) como Epicuro estaba agradecido a Platón por su distinción entre necesidades «naturales» y «superfluas»; pero más atinado es recordar la sentencia de Epicuro (Bailey, p. 132, fr. 48): «es mejor ser feliz en una cama de juncos que desgraciado en un fastuoso banquete en dorado canapé». Cita aquí directamente a Platón en lo de cama de juncos, el banquete y el canapé. Con lo cual queda claro que Epicuro prefiere «la ciudad de cerdos» a «la ciudad fastuosa». La forma de vida en el Jardín fue trazada según este módulo y vale la pena preguntarse si no era esto lo que Horacio quiso decir, al describirse a sí mismo, en un poema dedicado a la vida sencilla, como «un cerdo de la piara de Epicuro». (Epístola I, 4, 16.)

Yo creo que tenemos en un poeta latino, más antiguo aún que Horacio, una indicación de que este pasaje de la *República* de Platón se convirtió en un tópico de discusión dentro las escuelas epicúreas. Hay estudiosos que no pueden reprimir una sonrisa de indulgencia hacia lo que ellos llaman jocosamente «la merienda epicúrea», des-

crita por Lucrecio (II, 29-33). Pero téngase en cuenta que esto se da en el contexto de una discusión sobre las necesidades naturales y superfluas, que —como Ateneo nos recuerda— copió Epicuro de Platón. Así, en el pasaje de Lucrecio, el sabio auténtico desprecia los placeres del rico y encuentra su dicha, como la gente sencilla de Platón, en la vida del campo. «Tendidos frecuentemente, sobre la tierna hierba formando grupos, al lado de un arroyuelo y al amparo de las ramas de un frondoso árbol pueden refrescar plácidamente sus cuerpos, sobre todo cuando la temperatura es dulce y la naciente primavera salpica de flores la hierba.» Los publicistas no acaban de percatarse de la similitud entre la descripción de Lucrecio y aquella de Platón, y pasan por alto también el hecho de que los mismos versos se utilizan en otra parte (V1392-6) para ensalzar las costumbres de los hombres en aquella sociedad, antes de que el lujo la corrompiera. La conclusión es clara. Los epicúreos, contemplando en la descripción de Platón el tránsito del estado simple al fastuoso, están de acuerdo con Sócrates en que la vida rica y auténtica del sabio que busca vivir dentro de los límites de la naturaleza, es aquella que despreció Glaucón por parecerle propia de los cerdos.

Porque tampoco satisfizo al mismo Platón este desprecio a la ligera del estado simple. Y aunque escribió la *República* a la edad de cuarenta años, a los ochenta cuando redactó las *Leyes*, seguía aún cautivo del mismo tema. Es más: deja de ser aquí Sócrates el expositor de sus criterios, sino que habla por sí mismo, bajo la máscara transparente del Extraño Ateniense. La discusión es mucho más amplia que en la *República;* las etapas por las que atraviesa la sociedad humana son más numerosas y las explora concienzudamente. El análisis retrospectivo de las virtudes de la sociedad simple aparece aquí lleno de una aguda nostalgia. «Si los hombres de antes —nos dice el Extraño Ateniense— no estaban tan bien do-

tados como nosotros lo estamos en las artes, tampoco lo estaban para la guerra. Una guerra que ahora devora tierra y mar, y es más, también consume la vida interna de cada ciudad, donde, a título de actividades legales y luchas de partidos, los hombres procuran de palabra y de hecho hacerse daño unos a otros. Sí, aquellos hombres de la antigüedad eran más sencillos pero eran también más hombres, más honestos, más justos en todos los terrenos.» (*Leyes* III, 679 d.)

En estos escritos de Platón está la base de la filosofía de la vida tranquila que caracterizó a la escuela epicúrea. Pero desde el momento que Platón intentó en sus dos grandes utopías bosquejar una constitución, establecer un código de leyes, trazar un proyecto de educación, y forjar una teología con lo cual podría, esperaba él, garantizar el reinado de la justicia en el estado fastuoso, ¿a dónde podía conducir la condenación que Epicuro comunicaba en sus escritos hacia tal estado, sino a una viva polémica? «Debemos liberarnos a nosotros mismos de la prisión de los negocios y de la política.» (FV 1 VIII.) «Algunos deseos son naturales y necesarios, algunos son naturales pero no necesarios, otros no son naturales ni necesarios, sino sólo debidos a la imaginación enfermiza.» (DP XXIX.) «La justicia que nace de la naturaleza es una caución de ventaja mutua para impedir a los hombres hacerse mal unos a otros. (DP XXXI.) «La justicia no es jamás un ente en sí mismo (es decir, no es una Idea platónica), sino que el trato de unos hombres con otros, en todas partes y siempre, es un pacto mutuo por el que no se debe ni hacer ni recibir daño.» (DP XXXIII.) Tales fueron las líneas directrices prescritas por Epicuro a todos aquellos que buscaron una vida sencilla.

## II

## LA AMISTAD FRENTE A LA JUSTICIA

Los escritos de Epicuro que han llegado hasta nosotros están desprovistos de la calidad intelectual suficiente para compararlos con las espléndidas construcciones de Platón contenidas en la *República* y en las *Leyes*. Lo único que nos queda de Epicuro se reduce a tres cartas y a un puñado de sentencias, si bien es verdad, que, cuanto más se profundiza en ellas, llegamos a la convicción de que son jirones de un sistema firmemente articulado. Arrigheti tiene razón al afirmar que el lenguaje de la escuela es tan técnico y estricto que su traducción se hace realmente dificultosa, ya que cada término deja entrever un verdadero contexto doctrinal y requiere una aclaración. Sin embargo, no debemos deducir que los «trescientos pergaminos» perdidos fueran todos obras maestras de la literatura comparables a las páginas de Platón. Lo cierto es que las sentencias de Epicuro, tal como están, constituyen la rebeldía de un hombre de diferente temperamento, sensibilidad y miras; al abordar de raíz la cuestión, prueban que el epicureísmo, juzgado rectamente, resulta ser un fenómeno histórico tan importante como el platonismo.

El choque entre estos dos temperamentos, entre estas dos sensibilidades, queda simbolizado perfectamente en

los términos de Amistad y Justicia. Y la divergencia fue más allá de una simple batalla de libros. Tanto Platón como Epicuro buscaban la reconstrucción de la vida griega y cada cual a su manera eran hombres de acción. Así, cuando Epicuro fundó su movimiento prohibió a sus discípulos tomar parte en la política, en realidad, lanzó un reto tanto a la teoría como a la práctica de Platón. Mas el movimiento epicúreo estaba destinado a extenderse por medio del contacto personal, por medio del ejemplo y la persuasión, como una especie de levadura; porque en verdad no existe otra manera de que se extienda la amistad. Pero la ciudad justa de Platón jamás se podría llegar a establecer, aunque se ofreciese la oportunidad, ni siquiera por la fuerza.

Si Platón, pues, no tomó parte en el terreno político de su ciudad natal, fue debido a la razón que puso en boca de Sócrates en la *Apología*: que sus posibilidades de sobrevivir hubieran sido mínimas. Pero en el año 367 a. C. —dos años después de la fundación de la Megalópolis en Arcadia; lo digo sólo con la idea de recordarnos a nosotros mismos lo que la política era en aquellos tiempos— Platón, a la edad de sesenta años, aceptó una invitación de Dionisio II de Siracusa, ciudad en la que habían derrocado a la democracia, para aconsejarle y asesorarle en el plan de *sinoecizar* la Sicilia occidental, como medida que asegurara la presencia griega en la isla contra la presión de Cartago. El proyecto no tuvo éxito y, después de unos pocos meses, Platón regresó a Atenas; pero volvió a Siracusa con el mismo encargo seis años más tarde, trabajando en un proyecto de constitución para el sinoecismo, y permaneció allí por casi un año. La intromisión de la Academia en los asuntos de Siracusa dio a la situación un cariz dramático y Dionisio dejó de ser a los ojos de Platón y de sus seguidores un gobernante idóneo, tanto que en el 357, cuando ya Platón era demasiado viejo para tomar parte personalmente, Dion, amigo suyo y

miembro de la Academia, después de conseguir apoyo en el Peloponeso, hizo una incursión a través del Mar Jónico y tomó Siracusa por sorpresa. Muchos de los miembros jóvenes de la Academia formaban parte de la fuerza expedicionaria, entre los que se contaba a Eudemo, un amigo de Aristóteles, que cayó en el momento del triunfo. El victorioso Dion estableció una férrea oligarquía, pero comenzaron las dificultades. Preso de envidia de su almirante, lo suprimió, y más tarde fue a su vez muerto a traición por otro académico, Callipo, quien se erigió como nuevo tirano.

Tales actividades no eran casos aislados, sino fruto lógico del papel que la Academia aspiró a jugar en los asuntos públicos. Otro caso similar es el de Hermias de Atarneo en la Tróade. Ocurrió poco después de la muerte de Platón, al otro extremo del mundo griego. Este arriesgado aventurero, que había estado en Atenas y había gustado de las opiniones de Platón, se labró un pequeño reino usurpando territorios que, nominalmente, estaban bajo poder persa. Construyó una nueva capital, Assos, y, si las *Cartas* de Platón se aceptan como auténticas, lo hizo contando con su apoyo, ya que formó un reducido gabinete de académicos para que lo guiaran en su tarea. Este gabinete lo constituían Erasto, Corisco, Jenócrates, Aristóteles y Teofrasto. Y si el objeto del proyecto siracusano había sido el contener a Cartago, el del reino de Assos era el de servir de cabeza de puente para la invasión de Persia que estaba ahora planeando Filipo de Macedonia. Pero los persas, comprendiendo lo que se estaba tramando, apresaron a Hermias, lo sometieron a torturas e interrogatorios y, al fin, lo crucificaron.

Estos y otros incidentes similares dieron a la Academia la reputación de un centro de actividad política, llegando incluso a la violencia militar. Esta actividad y esta reputación persistieron durante la vida de Epicuro. Ya hemos visto como un platónico, Evaeón, había sido pre-

cisamente arrojado de su posición de tirano de Lampsaco en el tiempo en que Epicuro comenzaba a cobrar importancia. En conclusión, la intromisión del filósofo en la política se convirtió en un tópico candente y cuando Epicuro resolvió alejar tal actividad del Jardín por incompatibilidad con la vida en camaradería, era consciente de que con ello rompía la costumbre de la escuela tradicional.

De hecho, en Platón existe una cierta brutalidad que debió resultar ofensiva para Epicuro. Por ejemplo, cuando, en la *República* (IX, 578), está disertando sobre el peligroso aislamiento en que puede situarse el tirano, Platón lo hace, claro está, a su manera: las personas ricas de las ciudades tienen muchos esclavos y aún así viven sin riesgo; ello se debe a que todos los ciudadanos se coaligan para su mutua protección. Ahora imaginemos que uno de esos señores que poseen tantos esclavos, pongamos cincuenta, es movido por un dios a adentrarse con su familia y pertenencias en el desierto, donde no hay otros hombres libres para protegerle. ¿No vivirá en una agonía de muerte, pensando que tanto él, como su esposa e hijos pueden ser asesinados por los esclavos? Bien, pues semejante es la situación del tirano que se aisla.

Platón vuelve a explicar otra vez en las *Leyes* (VI, 777-8), sin visible escrúpulo, que la ciudad es una liga de señores que se protegen mutuamente contra sus esclavos; y entonces habla del justo dominio sobre los esclavos, dando dos reglas principales. Primera, se reclutará a los esclavos de diferentes países de forma que no posean una lengua común. Segunda, no deberán ser injustamente castigados, mientras no se les deje olvidar su condición de esclavos. La fórmula para conseguir esto consiste en que cada palabra que se les dirija sea una voz de mando, excluyendo absolutamente la más ligera familiaridad; que la corrección sea siempre un castigo físico, y no una reprimenda verbal, como si se tratara de gente libre.

¿Cómo es posible que Epicuro, cuya regla era no castigar a los esclavos, sino tener piedad de ellos y perdonarlos (Diógenes Laercio, *Vida de Epicuro*, 118), pudiera tratar finalmente a este hombre, si al mismo Aristóteles, que lo conoció y lo amó, le hizo perder la paciencia? Para Aristóteles, lo mismo que para Epicuro, la felicidad es el bien máximo. Con este espíritu pasa él a examen la reglamentación elaborada por Platón para la realización de la ciudad ideal. Con respecto a la afirmación de que el control de la ciudad debe estar en las manos de una clase reducida de Guardianes con la garantía de que ellos no han de ser egoístas, Aristóteles critica a Platón de privarlos de todos los recursos, entre los que el egoismo puede ser un móvil legítimo. Dice Platón que los Guardianes han de poseer sus esposas, niños y pertenencias en común para así eliminar todo posible interés que no sea público. A lo cual replica Aristóteles: «Los Guardianes terminarán siendo desgraciados al estar privados de esposas, niños y pertenencias; y si ellos no se sienten felices, ¿quién lo podrá ser a su alrededor? Seguro que no lo serán tampoco los maestros de las artes y oficios, ni la masa de obreros manuales.» (*Política*, 1264 b.)

Dice William Blake: «Para el pájaro el nido, para la araña su tela, para el hombre la amistad.» Esta concepción de la amistad como la esencia auténtica del hombre, y también de Dios, es el corazón de la doctrina que Epicuro había de comunicar a su época. Con este mensaje barrió todo un viejo mundo, como hizo Rousseau en Europa en el siglo XVIII. Decía Rousseau: «Indudablemente, es espantoso haber conducido a los hombres a una situación en la cual no puedan vivir juntos sin hacer uso de la astucia, sin andar suplantándose, engañándose, traicionándose y destruyéndose unos a otros.» Esto también lo deploraba Platón; pero su respuesta era la imposición de un «justo» orden por la reducida élite de metafísicos entrenados, en un Estado rígidamente estratificado. Para

Epicuro el remedio era peor que la enfermedad: él no buscaba un orden impuesto por un elemento exterior, sino por la aceptación voluntaria de un contrato de amistad, en lo cual también se anticipó a Rousseau.

Surge la pregunta clásica, ¿era Epicuro un anarquista? La respuesta debe ser un rotundo no. El anarquismo, dada la situación política, también tuvo sus representantes en Atenas en aquel tiempo. Los cínicos, a pesar de que muchos eran personas de noble carácter, se levantaron contra el verdadero concepto de sociedad civil. Abogaban por el retorno a la naturaleza, sin establecer una clara distinción entre naturaleza humana y animal. De ahí su mofa de la decencia pública, de donde les venía su nombre. En cambio, para los epicúreos, el remedio de los males de su época no estaba en una vuelta a la naturaleza, sino en una vuelta a la naturaleza humana, tomando esta naturaleza humana en función del sentimiento de la amistad más profundo.

Puede establecerse un paralelismo con Rousseau. El autor del *Emilio,* al igual que Epicuro, pensó que la naturaleza perdió su auténtico camino en cierto momento de su desarrollo. En qué momento sucedió esta pérdida nos lo dice muy bien Emilie Faguet:

> «Ocurrió el día en que la humanidad abandonó la vida patriarcal, la vida en la que se poseían los bienes en común, en que el bienestar era universal, en que los ricos eran una especie desconocida, y los placeres fastuosos, las artes y los vicios era aún algo no soñado. Esto, y no una naturaleza salvaje, es lo que quiere significar Rousseau cuando habla de estado de naturaleza. De este estado, mitad bucólico, mitad rústico, quedaban excluidas las grandes naciones, las grandes ciudades, las propiedades. He aquí el concepto de Rousseau del estado natural, no porque lo calificase de primitivo, sino porque pensó que era el que mejor cuadraba al hombre. A esto es a lo que llamaba humanidad.»

La descripción de Faget coincide con el Estado Primario o Ciudad Simple de Platón, anterior al Estado Fastuoso. Aquél había de obtener la total aprobación de Sócrates, pues, como bien observa A. E. Taylor, «está aún del lado bueno de la línea que separa la civilización del barbarismo.»

Poseemos la información suficiente para poder transportar este argumento a las condiciones de vida primitiva en Ática. Los rápidos cambios de suerte en Atenas, y, más aún, la asombrosa clarividencia con que, en tiempo de Solón y Clístenes, los valores económicos, políticos y sociales fundamentales habían sido explotados, concurrieron para producir una eclosión en el desarrollo histórico que fue un caso único en una época tan antigua. El pensador político tenía mucho material en la mano. Filocoro, el más grande de los historiadores de Ática, que en el año en que Epicuro fundó el Jardín, ejercía él los cargos de agorero y adivino en Atenas, escogió como temas la constitución, los festivales y las ceremonias de Atenas y así nos brindó un girón de historia que abarca desde el momento en que los habitantes de la Ática eran pastores y habitaban en diseminadas aldehuelas hasta que Atenas desembocó en una oligarquía, o plutocracia, en la que el control efectivo de la vida pública estaba en las manos de unos 12.000 hombres lo bastante ricos como para repartirse los cuidados del culto.

Los detalles de esta larga evolución política se nos escapan, pero un hecho es claro. En su estado original la población de Ática estaba organizada en cuatro tribus con sus grupos constituyentes, las *fratrías* o hermandades. Se enorgullecían de la igualdad que mantenían entre ellos, llamándose a sí mismos por nombres tales como «comensales de la misma mesa», «copartícipes del mismo artesón de afrecho», «amamantados en la misma leche». Desconocían la división rígida en clases, no había inferiores, ni siervos, ni plebeyos entre sus filas. Por supuesto,

la igualdad no duró: en el Pseudo-Jenofontes *Constitución de Atenas,* que es algo anterior al comienzo de la Guerra del Peloponeso, en el 431 a. C., el pueblo aparecía ya dividido entre ricos, nobles, justos, escogidos, afortunados y terratenientes por una parte; y por la otra, los pobres, los comunes, los inferiores, los malos, y todos los que tenían alguna relación con el mar. Sin embargo, aún se guardaba un vivo recuerdo del pasado.

Ya lo hemos comprobado en nuestra cita de Tucídides, allá por el año 431 a. C. «la masa de los atenienses estaba viviendo aún en estado primitivo con las mismas tierras, casas, y santuarios que sus antepasados les iban legando desde tiempos anteriores a Teseo». (N. G . L. Hammond, *Land Tenure in Athens* etc. *Journal of Hellenic Studies,* 1961, 76-98.) Aún el primitivo festival de las *fratrías,* el *Apatouria,* había sobrevivido con su adoración de Apolo Patröus y Zeus Herkeios, su comida comunitaria y las fiestas nacionales. Si queremos saber en qué pensaba Platón al pintar el contraste entre la ciudad simple y la fastuosa, qué clase de sociedad tenía presente Epicuro cuando recomendaba la abstención de la política y de los negocios, sería ingenuo pensar que sus miradas no estaban puestas en el pasado idílico de la propia Ática.

Era a los dioses de este pasado idílico a los que apelaba la Antígona de Sófocles cuando se encontró con que la ley de la ciudad le exigía amar a uno de sus hermanos y, al mismo tiempo, odiar al otro. Zeus para ella era Zeus Herkeios, el dios protector de los *fratrías.* Aristóteles habla precisamente de este pasaje cuando hace su distinción entre ley particular y ley universal. «Ley universal es la ley de (la) naturaleza. Porque ciertamente existe, desde el momento en que todos llegan a conocer por medio de una intuición de lo divino, la justicia natural que obliga aun sin convenio formal entre unos y otros.» Está claro que lo que Antígona quiso significar cuando reivindicó el

enterramiento de Polynice fue un acto justo a pesar de la prohibición; el acto era justo según la naturaleza, estaba dictado por «los no escritos e inquebrantables estatutos de los dioses, cuya existencia no es de hoy ni de ayer, sino sempiterna, y nadie sabe cuando fueron dictados». (*Retórica*, 13, 1-2.)

Volviendo Epicuro sobre los mismos problemas, dice que los mandamientos se encierran en uno: «Creer en la inmortalidad y santidad de dios, porque la imagen de dios está grabada en el alma de todo hombre.» (EM, 123.) Santidad, el atributo de la naturaleza inmortal, es sinónimo de amor o amistad (*philia*). «De todas las cosas buenas que la sabiduría proporciona, la principal es el don de la amistad.» (ED, XXIX II.) «La naturaleza noble se dedica ella misma a la sabiduría y a la amistad, de las cuales la primera es un bien mortal, la segunda inmortal.» (FV, lxxviii.) A la amistad la llama inmortal porque es el camino de los dioses, mientras que la sabiduría es sólo el sendero por el que los mortales pueden descubrir la santificación de la amistad. Podríamos concluir diciendo con Epicuro: «Meditad en todo esto día y noche, tanto en privado como en común, y vosotros llegaréis a vivir como dioses entre los hombres. Porque un hombre que vive entre las bendiciones inmortales no es un hombre mortal.» (EM, 135.)

Esta religión de la amistad estaba arraigada en la normal idealización de la vida primitiva, vista no como una forma de salvajismo, sino como un estado de civilización congénito con la verdadera naturaleza del hombre. Logrando llegar a esta concepción, Epicuro debe mucho a sus predecesores, pero a ninguno más que a Aristóteles, en quien el tema de la amistad alcanzó un asombroso desarrollo. Para comprender todo cuanto debió Epicuro a Aristóteles en esta materia y dónde discrepó con él, dedicaremos el resto de este capítulo.

En su *Política*, Aristóteles acepta la justicia como la base del Estado y el mismo Estado como natural:

> «El hombre forma parte de un todo político y es conducido por un impulso íntimo hacia tal asociación. De acuerdo con esto, el hombre, que siendo el primero en formar una asociación de tal naturaleza, fue el mayor beneficiado. Porque el hombre, al perfeccionarse, es el mejor de los animales; pero sin ley y sin justicia es el peor de todos... La justicia es la base de la *polis*, y la constitución de una asociación política es lo mismo que la comprensión de lo que es justo.» (*Política*, 1253a.)

Epicuro estaba, sin duda alguna, cegado por la fuerza de este argumento; pero creyó que necesitaba una corrección. Sólo la forma simple del Estado era «natural», por eso fue mantenido unánimemente por el impulso natural de la amistad. El Estado completamente evolucionado, cuyo código de leyes está respaldado por la fuerza de las sanciones externas, no era natural al hombre.

Este criterio quedó exhaustivamente expresado en un documento notable redactado aún antes de que la Escuela abandonase Lampsaco para trasladarse a Atenas. Fue Lisímaco, representante del soberano macedónico, el que acogió a Epicuro en Lampsaco. Parece que el mismo Lisímaco animó a la Escuela a solicitar la protección directa del soberano macedónico, residente entonces en Egipto. En la misma línea, Colotes, como ya dijimos, se dirigió a Ptolomeo I defendiendo la escuela epicúrea frente a las demás; en esta defensa abordó la reforma que deseaba llevar a cabo el Maestro. Una parte del contenido de este documento nos ha llegado a través de Plutarco. Cualquiera diría que se trata de un suplemento y corrección al argumento de Aristóteles que citamos anteriormente:

> «La vida humana ha conquistado un gran reposo y tranquilidad y ha quedado liberada de muchas dificultades, gracias a aquellos que han establecido leyes y

ordenanzas, y a los que instituyeron monarquías u otras formas de gobierno en las ciudades y lugares; y si alguno intentara abolir éstas, nosotros volveríamos al estado de bestias salvajes, dispuestos a devorarnos unos a otros. Pero vamos a considerar ahora *cómo un hombre puede conservarse en el bien y evitar el fin de su raza, y cómo puede evitar ya desde muy joven el aceptar por su propio albedrío cargos de magistratura y gobierno sobre otras gentes.*» (Plutarco, *Contra Colotes* 30 y 31.)

Las palabras en cursiva determinan el límite de la forma de asociación que Epicuro pensó como natural al hombre.

Esto es todo sobre la *Política* de Aristóteles. De todas formas, cuando escribió su *Etica*, veía las cosas desde un ángulo diferente. Los dos últimos libros de *Etica a Nicómaco* están enteramente dedicados a la amistad. Tratando el tema de una forma exhaustiva, nos anticipa casi todo lo que contienen los reducidos documentos de Epicuro. La deuda de Epicuro es clara y sin ambages. Si no se reconoce así, se debe a que, en el fondo el espíritu que animaba la filosofía de los dos hombres es muy diferente.

En su tratado de la *Generación de los Animales* (753a), Aristóteles observa cómo la capacidad de amor de los animales hacia sus pequeños está en razón directa a su inteligencia práctica:

> «Parece que la naturaleza desea implantar en los animales el sentido de la protección hacia los más jóvenes. En los animales inferiores este cuidado sólo dura desde que nacen hasta que han conseguido un cierto desarrollo, siempre incompleto. En otros, la protección dura hasta que su crecimiento queda acabado. En los más inteligentes, este cuidado de los más débiles está implícito en su naturaleza. Y, por último, en aquellos que participan en un grado máximo de la inteligencia práctica, hallamos esta delicadeza y amor manifestados desde la más tierna infancia hasta que han alcanzado un pleno desarrollo, es el caso de los hombres y de algunos cuadrúpedos.»

Al comenzar el examen de la amistad en la *Etica,* vuelve a recalcar la asociación natural existente entre el amor y la inteligencia:

> «Parece prescrito por la naturaleza que los padres sientan este amor por sus hijos y los hijos por sus padres, y no solo entre los hombres, sino entre los pájaros y los demás animales. Las criaturas de la misma especie se atraen mutuamente; y esto es particularmente verdadero entre los hombres, de forma que nosotros alabamos a los hombres que aman a sus semejantes. Fácilmente se comprueba eso cuando viajamos. Cada hombre es un amigo de otro hombre. Más aún, la amistad parece mantener unidos entre sí a los estados; los legisladores consideran de más valor la amistad que la justicia, porque la concordia parece ser fruto de la amistad, y, cuando los hombres son amigos, no hay necesidad de justicia. Por otra parte, incluso los hombres justos necesitan del aliento de la amistad para escalar los primeros puestos. Ciertamente, la más perfecta expresión de la justicia es la amistad. Pero la amistad no es sólo un medio, sino un fin. Y así, alabamos a aquellos que aman a sus amigos y que consideran su más noble orgullo el tener muchos amigos. En resumen, nosotros identificamos la bondad con la amistad.» (1155a.)

Si no hubiera nada más que diferenciara a Epicuro de Aristóteles, pudiera aceptarse este magnífico párrafo como el manifiesto de la fundación del Jardín. Para un hombre del temperamento de Epicuro, esto era una invitación y un reto para asentar el movimiento ecuménico en la filosofía de la amistad. Porque se ve claro que la amistad está enraizada en la naturaleza; que guarda proporción con el grado de inteligencia; que es un bien común a todos los hombres de cualquier parte; que antecede a la justicia, tanto en el orden del tiempo como de la lógica; que es un principio autónomo de la concordia en la sociedad, y que se completa a sí mismo. En una palabra, la amistad es la práctica de la virtud.

Cuán profundamente arraigó este ideal en la escuela de Aristóteles queda bien concretizado en los escritos de su discípulo Dicearco, algo anterior a Epicuro, al que Aristóteles había asignado la tarea de escribir una historia de la civilización de Grecia. Y así escribe: «Los hombres del primer estadio de la civilización estaban cerca de los dioses, eran mejores por naturaleza y llevaban una vida más virtuosa. No conocían la guerra y su don principal consistía en la libertad desprovista de violencia, en la salud, en la paz y en la amistad.» (Porfirio, *De Abstinentia*, IV, 2; Cicerón, *De Officiis*, II, 5.16.)

Aparte del acuerdo entre el Liceo y el Jardín en las líneas fundamentales que hemos expuesto más arriba, existe también acuerdo en otros detalles. Ya hemos observado, por ejemplo, que Epicuro admitía esclavos en sus sociedades de amigos. Podría pensarse que Aristóteles pasó por alto esta cuestión. De hecho, Aristóteles la examina y, a pesar de su notoria insistencia al afirmar que los esclavos lo son por naturaleza, hace una distinción que abre la puerta a Epicuro, al decir que no puede haber amistad con un esclavo en cuanto esclavo; pero un esclavo es también un hombre y se puede mantener amistad con él en tanto que es hombre.» (*Etica a Nicómano,* 1161a.)

Hay otros puntos en los que Epicuro insiste repetidas veces. Veámoslos. Son dos esencialmente: por una parte, existen ciertas ocasiones en que un hombre deberá morir por su amigo; por otra, el valor de la vida se debe medir no por su duración, sino por su calidad. Ya Aristóteles había anticipado ambas opiniones: «El hombre justo realiza muchas cosas por sus amigos, incluso dar la vida si fuera necesario..., siempre que haya elegido una vida corta, pero de intenso placer, a muchos años de existencia monótona.» (*Etica a Nicómano*, 1169a.)

Finalmente, Aristóteles subrayó la importancia de la amistad en la vida en común. El argumento es minucioso

y típico de la necesidad de un incremento continuo e intenso de la vida interior en este período. Los animales, dice Aristóteles, pueden percibir a través de los sentidos, pero sólo los hombres son conscientes de ellos mismos. Dicho en el lenguaje técnico del tiempo: su *aisthesis* va acompañada por la *synaisthesis*. Esto es, su conciencia acompaña no sólo sus sensaciones, sino también sus pensamientos. Así, nosotros pensamos y somos conscientes de que pensamos. Esta es, precisamente, la fuente del placer del hombre virtuoso. Lo que equivale a decir: cuando el hombre se examina, es capaz de juzgarse también. Puede poseer una conciencia recta; pero su amigo puede llegar a ser para él otro yo, y puede compartir con su amigo la consciencia que cada cual posee; en esto consiste el placer específico de la amistad. Porque las bestias del campo sólo pueden compartir el placer de pacer en los mismos pastos; pero compartir, entre los hombres, significa participar de sus pensamientos y palabras. (1170 a-b.)

¿Qué más podía Epicuro decirnos sobre la amistad? No mucho a primera vista, excepto que, mientras en Aristóteles la amistad era el punto de apoyo para la vida política, para los epicúreos la política era la destrucción de la amistad. Comenta Plutarco: «Huyen de la *polis* porque opinan que ella es la ruina y el caos de la felicidad.» (*Vida de Pirro,* XX.) Filodemo, director del Jardín de Nápoles, nos explica el porqué:

> «Si un hombre quisiera emprender una investigación sistemática para averiguar cuál es el peor enemigo de la amistad y cuál el mejor aliado de la enemistad, terminaría convenciéndose de que está en el régimen de la *polis*. Si no, contemplad la envidia de aquellos que compiten por los premios. Ved la rivalidad que forzosamente se suscita entre los competidores. Mirad la división de criterios que acompaña a la introducción de una nueva legislación y la organización premeditada

de partidos en litigio que dividen, no sólo a los individuos, sino también a pueblos enteros con sus querellas.» (Sudhaus, *Volumina Rhetorica,* II, 158-9.)

No nos faltan pruebas claras de la opinión de Epicuro acerca de los escritos políticos de Aristóteles. El meollo de la disconformidad de Epicuro con él radica en el viraje que dio Aristóteles al final de su vida, desertando de la filosofía para pasar al campo de la teoría política. «De este modo se convirtió —escribe Epicuro con palabras que dichosamente nos han llegado en un manuscrito en pésimo estado— en un adversario más terrible de la vida feliz y tranquila que aquellos que están complicados en política activa.» (Sudhaus, *Volumina Rhetorica,* II, 56-64.) Lo más sorprendente de todo es que tan incomprensible credo obtuviera un éxito tan rotundo. Epicuro se lamenta: «La amistad danza alrededor del mundo, invitándonos a todos a mantenernos vigilantes, y pasa de largo con su mensaje de felicidad.» (FV, III.)

No es fácil comprender la llamada de la doctrina epicúrea de la amistad, al menos que recordemos que iba dirigida a una sociedad verdaderamente enferma. Porque era, a la vez una auténtica doctrina y una disciplina severa del entendimiento para los que fueran capaces de un riguroso esfuerzo mental. Hemos leído en uno de los escritos de William Tyndale: «*Evangelion* —para nosotros, evangelio— es una palabra griega que significa buena, gozosa, jubilosa nueva, y llena de alegría el corazón del hombre y le hace cantar, danzar y brincar de felicidad.» Epicuro también fue un evangelista; como tal enseñó y lo mismo hicieron después sus discípulos. El desafío de estos incrédulos hacia la política no había de durar por siempre, pero dejó una huella profunda durante mucho tiempo. Más de doscientos años después, Lucrecio aún celebraba al hombre que puso la amistad por encima de la política, en estos términos:

«¿Quién posee la inteligencia capaz de componer un canto que ensalce la majestad de la verdad y de estas maravillas? ¿Quién posee la suficiente elocuencia de palabra para poder cantar las alabanzas y glorificar los merecimientos de aquel que nos legó tales tesoros, concebidos y conquistados por su genio? Es un empeño que supera toda pericia de hombre mortal. Porque si fuéramos a loar como se merece la majestad de la verdad que ahora poseemos, deberíamos decir que él era un dios; sí, lo repito, un dios, quien primero intuyó aquel principio de vida que llamamos sabiduría, y quien, debido a su gran pericia, nos rescató de los mares que nos anegaban y de la densa oscuridad, y nos condujo a las aguas tranquilas y a la clara luz.» (*De la Naturaleza de las Cosas*, v, 1-11.)

## III

## LA TECNOLOGÍA Y LA CRISIS DE LA CIVILIZACIÓN GRIEGA

Platón y Epicuro estuvieron de acuerdo en un punto: la civilización griega estaba periclitando. Los griegos habían aumentado fabulosamente su riqueza material, pero su bagaje intelectual no había bastado para contrarrestar las exigencias de la prosperidad. La sequía, las inundaciones, el hambre y las pestes habían diezmado frecuentemente la raza humana, pero las cosas habían cambiado. Ahora el peor enemigo del hombre era el mismo hombre; la transición del Estado Simple al Fastuoso había producido miseria y no felicidad. Dicearco se quejaba: «Más hombres mueren por causa de las guerras, que por las calamidades o los ataques de las bestias salvajes.» (Cicerón, *De officiis* II, 5, 16.) Pero, si bien nuestros dos filósofos estuvieron de acuerdo en el diagnóstico (egoísmo, eclosión de la prosperidad; este era el mal), jamás se pusieron de acuerdo en cuanto al remedio. Platón proponía la reconstrucción del Estado Fastuoso sobre una base justa; Epicuro invocaba su supresión. La historia de los dos siglos precedentes arroja mucha luz en su dilema y en su desacuerdo.

El período que va aproximadamente desde el 600 al

400 a. C. fue testigo de dos grandes cambios: el incremento revolucionario de la riqueza material y el abandono de la mitología por una filosofía más científica. Ambos fueron el fruto de la superioridad tecnológica de los griegos que les concedió la supremacía del mundo mediterráneo. La tecnología griega ha constituido un hecho histórico único; pero no porque las civilizaciones más antiguas hubieran carecido de toda técnica, sino porque los jónicos, que fueron los que iniciaron la revolución tecnológica, estaban libres de la estructura social anquilosada de las civilizaciones antiguas, reducidas al estrecho marco de sus valles. En Egipto, por ejemplo, el trabajo artesanal se realizaba en los talleres reales o de los sacerdotes, y las fórmulas, encubiertas por un lenguaje enigmático, permanecían entre los secretos del templo. En Jonia todo era esencialmente distinto: se formó a toda la sociedad. Si las técnicas jugaron un nuevo papel, se debe a que sus dominadores adoptaron una nueva actitud, eran a la vez maestros en la vida industrial y política.

Cuando surge algo realmente nuevo, se puede tardar siglos antes de llegar a definir apropiadamente su esencia. Podríamos espigar citas de los poetas y científicos griegos de los siglos V y IV a. C. que evidenciarían el alto grado de conciencia de los griegos sobre sus descubrimientos. Pero fue Cicerón, escribiendo en latín, en el 50 a. C., quien dio con la frase mágica: «Con el uso de nuestras propias manos podemos extraer de la Naturaleza una segunda Naturaleza para nosotros mismos.» (*De la Naturaleza de los Dioses*, II, 60.) Esta certera frase sitúa al hombre enfrente y por encima del resto de la Naturaleza, sin por eso apartarlo de ella, y nos lo presenta como el arquitecto de sus propias condiciones de vida. He aquí cómo el hombre se hace cada vez más consciente de sus posibilidades. La tecnología no sólo es el medio para dominar a la Naturaleza, sino que también proporciona su comprensión. Esta Segunda Naturaleza que el hombre

recrea se convierte en el instrumento por el que interpreta aquélla la Naturaleza que él no creó. Se ha construido una casa propia y el éxito de levantarla le ha demostrado que conoce los materiales que ha utilizado. Antes de abandonar este tema, sería interesante reseñar el elocuente pasaje de Cicerón en toda su extensión:

> «¡Cuán prodigiosas son las manos con que la Naturaleza ha dotado a los hombres y para cuántas cosas bellas le sirven! Las flexibles articulaciones facilitan la rápida contracción y extensión de los dedos, haciendo posible tantos movimientos diferentes. Con sus ágiles dedos puede pintar, modelar, esculpir y producir dulces notas musicales. Pero además de estas artes destinadas al solaz, existen otras de una mayor utilidad práctica, como el cultivo de los campos, la construcción de casas, la fabricación de los vestidos para cubrir la desnudez del cuerpo y todas las manufacturas del bronce y del hierro. Todo cuanto poseemos procede de las manos hábiles de los artesanos, dando utilidad a lo que el ojo puede ver y el espíritu descubrir. Gracias a ellas, podemos cobijarnos bajo un techo, vestirnos y conservar nuestra salud. A ellas debemos las ciudades y sus murallas, las moradas y los templos. Es más, por los trabajos de los hombres, en otras palabras, por las manos de los hombres, nos regalamos con abundantes y variados alimentos. Es el trabajo inteligente el que extrae de los campos lo que nosotros consumimos cada día y lo que almacenamos para el mañana. Gracias a nuestros cazadores y pastores, nos alimentamos con otras criaturas de la tierra, del mar y del aire. Si poseemos bestias de carga que nos prestan su velocidad y su fuerza, lo debemos a los hombres que las domestican; así, a unas las utilizamos como medio de carga y cabalgamos sobre otras; así, disponemos del fino sentido de los elefantes y de la sagacidad de los perros. Extraemos de las entrañas de la tierra el hierro sin el cual jamás podríamos arar nuestros campos: descubrimos las escondidas minas de cobre, plata y oro, buenos para el uso y preciosos para el ornato. Talamos los árboles y quemamos la madera para calentar nuestros cuerpos y cocinar nuestros alimentos, para construir las casas en que cobijarnos de los rigores del tiempo. Tam-

bién es indispensable la madera para la construcción de nuestros barcos qúe surcan los mares y traen de cada región los productos con que satisfacer nuestras necesidades. Somos los únicos vivientes que han aprendido a controlar las violentas fuerzas de la naturaleza, principalmente el viento y las olas; y nuestra ciencia de la navegación nos permite el uso y disfrute de los productos marinos. Los frutos de la tierra están igualmente al servicio del hombre. Extraemos riquezas de las llanuras y de las montañas; nuestros son los ríos y los lagos; recolectamos las cosechas y plantamos árboles; regando, convertimos en fértil el suelo estéril; embalsamos, desviamos y dirigimos los ríos. En resumen, usando nuestras manos, damos la existencia a una Segunda Naturaleza destinada a nuestro servicio.» (*De la Naturaleza de los Dioses*, II, 60.)

En este himno al trabajo creador, como podríamos llamarlo, no es difícil reconocer el nacimiento de la ciencia y la muerte de la mitología.

Las mitologías mueren presas de un insalvable anacronismo. Sin duda, en ninguna de las tierras griegas podía aparecer este proceso con más probabilidades de éxito que en Jonia. Los jonios, que habían emigrado de las tierras firmes de Grecia algunos siglos antes, no sólo habían roto con la tradición sino que se habían encontrado con una tierra nueva en la que no hallaron grandes dificultades para asimilar las nuevas y ricas influencias del medio. Su forma de ser se acomodaba perfectamente a las islas costeras, a los promontorios, y a los golfos profundos. Los pueblos lidios, cuya capital era Sardis, se encontraban en una etapa muy avanzada de civilización y desconocían el poder de los tiranos. Existían contactos con las civilizaciones más antiguas del Próximo Oriente. Las ciudades griegas se fundaron una tras otra: Chios, Samos, Teoss, Éfeso, Mileto, Colofón, Clazomene y media docena más, todas prósperas y florecientes. Pronto la nueva patria se hizo demasiado pequeña para darles cobijo a todos. Comenzó una marea de expediciones coloniales,

entre las que se cuenta la de Abdera, ciudad que había sido localizada anteriormente por los exploradores enviados a todo lo largo de las costas mediterráneas y del Mar Negro. Sólo Mileto envió ya unas ochenta expediciones.

Además, los griegos adoptaron de los fenicios el alfabeto escrito junto con nuevas técnicas de navegar. Hicieron adelantos decisivos en la metalurgía del hierro y crearon y perfeccionaron la técnica de la fundición del bronce. Samos logró por sí sola lo que Herodoto mostraba como los tres trabajos de ingeniería más perfectos de los griegos: oradar el túnel a través de Castro para llevar el agua a la ciudad; el gran dique que protegía el puerto y el templo levantado por el arquitecto local Roeceo. Para estos colonizadores, navegantes, arquitectos, ingenieros, metalúrgicos, la antigua mitología se había hecho incongruente. La construcción de cada una de las nuevas ciudades era un ingente esfuerzo común por conquistar un retazo de tierra virgen para la expansión humana. Sin embargo aún podían todos unirse en un canto a la Tierra, la Madre de todos:

«Oh Madre Universal, que haces
Duraderos los cimientos profundos;
¡El más antiguo ser existente,
Gran Tierra, yo te canto!
La vida de los mortales está sometida
A su imperio; ella da o quita el poder.
Dichosos los que se nutren con sus dulces dones:
Todo a su alcance crece y florece.
Para ellos los campos fértiles perduran;
Sus cosechas se almacenan; su ganado pasta,
Multiplicándose sin cesar; y su casa rebosa de riqueza.
Estos seres dichosos habitan en las ciudades alegres y [libres;
Sus hogares, con hermosas mujeres, son prósperos;
Sus hijos exultan con la alegría que brota de la nueva [juventud,
Y sus hijas lozanas y libres de tristeza,
Con multitud de danzas y canciones dichosas,

Bailan ágilmente en círculo
Sobre las tiernas flores y la hierba,
Tantos deleites, riquezas y gracias divinas reciben.»

*(Himno homérico traducido por Shelley.)*

Esta era la poesía de su vida que nunca fue malversada por su filosofía. Tenían quien perforara túneles para conducir el agua a la ciudad; quien construyera un dique para contener al mar; quien erigiera el nuevo templo a sus dioses. Habían alcanzado lo que Gordon Childe llama «un asombroso incremento del control del hombre sobre la naturaleza», y los inventores de las herramientas y las técnicas, hombres como Glauco de Chios, Eupalino de Megara, o Teodoro de Samos eran distinguidos con honores. Realmente estaban construyendo un nuevo mundo y, al acercarse a la Naturaleza para arrancarle su riqueza, lo hacían, indudablemente, con una nueva actitud. Escribió M. P. Nilsson (Dill Memorial Lecture, 1936): «No fue accidental la generación de filósofos que surgió en aquel tiempo en Jonia; hay una conexión directa entre la construcción del universo por el filósofo y las construcciones de los ingenieros.»

Fue en Mileto donde estas nuevas ideas tomaron cuerpo. Thales, conocido por la historia como el ingeniero que desvió el curso del río Halys para el rey lidio Creso, como el astrónomo que (sin duda, su información provino de las tablas babilónicas) pronosticó un eclipse de sol, como el agrimensor que, basándose en la consistencia de los métodos de triangulación aprendidos en Egipto, pudo calcular el peso de objetos distantes, como el navegante que mejoró su técnica copiando de los fenicios, como el estadista que aconsejó a doce ciudades jónicas constituir una capital común en Teos; también se aventuró a dar expresión a unas pocas ideas acerca del universo que más tarde servirían de punto de partida de

toda la especulación griega. En un período que resulta difícil determinar, los griegos llegaron a considerar el mundo como un compuesto de cuatro elementos, Tierra, Agua, Aire y Fuego. Según Thales, estos cuatro elementos debían ser considerados como distintas modificaciones del Agua. Sus razones, sin duda, eran las que dio Platón, aún sin hacer referencia a Thales, cuando dice del Agua: «Vemos cómo se solidifica entre las piedras y la tierra, cómo se vuelve a evaporar de nuevo en el aire, y cómo el aire por combustión se hace fuego.» (*Timeo*, 49.) Aún no se utilizaba un vocabulario técnico para la ciencia o la filosofía, pero pronto se haría necesario.

La especulación de Thales sirvió de punto de partida a ideas, mucho más complejas, de un joven compatriota suyo, Anaximandro, conocido en el mundo de la praxis como el fundador de una colonia en el mar Negro y como autor del primer mapa-mundi. Thales rechazó la idea de que todo es Agua en favor de una teoría más sutil, según la cual, la Tierra, el Agua, el Aire y el Fuego son formas diferentes de una materia subyacente, que él llama Indeterminada. Este es el comienzo del vocabulario técnico de la ciencia y de la filosofía. Anaximandro denomina esta materia indeterminada el *Arche* o Primer Principio. La materia indeterminada es un concepto mental, que no deberá realizarse en un objeto perceptible, sino que es una «entelequia» para facilitar la comprensión del mundo fenoménico.

Anaximandro tuvo como sucesor en su escuela de Mileto a Anaximenes. Este continuó la labor de sus predecesores con el intento de definir el *proceso* de las transformaciones de la Tierra, el Agua, el Aire y el Fuego como un proceso de Rarefacción y Condensación. Eligiendo el Aire como su Principio Primero, porque se encuentra por encima de todos nosotros y es necesario para mantener la vida, sostenía que cuando se rarificaba, se hacía Fuego; cuando se condensaba, se convertía primero en Agua y

después en Tierra. No es difícil comprender que esto significó el fin de la mitológia. Los cuatro elementos tradicionales, su relación íntima, la acción y reacción de uno sobre otro, el proceso de su transformación, habían sido explicados de una forma simple, dependiente de principios físicos, sin la intervención de agentes personales.

Se suele considerar estas nuevas teorías, y con razón, como el punto de partida de la especulación científica; pero esto no es una justificación suficiente para desarraigarlas del contexto de las actividades usuales de sus autores. Es evidente que su objetivo no era primariamente práctico, ya que las nuevas teorías satisfacen ante todo la curiosidad intelectual, no una necesidad práctica. Aún nos queda por explicar su *origen*, los factores de tiempo y lugar. En este aspecto, ha habido muchos equívocos y tergiversaciones, en aras de un criterio idealista de la historia del pensamiento. Platón cuenta en una anécdota (*Theaetetus*, 174) que, cierto día, Thales, sin saber donde ponía el pie por ir mirando a las estrellas, terminó cayendo en un pozo; viendo su desatino, una pícara criada tracia se burló de él por tener los ojos puestos en el cielo y olvidar dónde pisaba. Según esta anécdota, para Thales la filosofía comenzaba con la especulación de los cielos.

Y aquí aparece la gran confusión: los fundadores de la especulación científica eran hombres prácticos complicados en la política y en los negocios. Es verdad que ellos comenzaron la especulación abstracta, pero, contrariamente a lo que otros hicieron, jamás se encerraron en ella. El mismo Thales era un experto en diversos oficios. Cuando dijo que todo es Agua, es conveniente recordar su preocupación práctica sobre los ríos y la navegación. También Anaximenes, para expresar sus ideas sobre la Rarefacción y la Condensación, tomó prestado el vocabulario de la industria del fieltro (su término para condensación es «fieltro»). Sería peregrino suponer que este gran pensador no sabía lo que se hacía. Hemos de pensar que

estaba explicando el comportamiento de los cuatro elementos que componen el universo por analogía a fenómenos observados entre las cuatro paredes de un taller local.

El caso de Anaximandro es todavía más asombroso. Adelantó una teoría sobre el desarrollo del cosmos hasta su estado actual. Imaginó que, en principio, la materia indeterminada era una masa en rotación. En medio de este proceso de rotación, aparecieron los cuatro elementos: la Tierra, la más pesada, conglomerada en el centro; el Agua, la segunda en densidad, formó una capa alrededor de la tierra. El Aire constituyó la capa siguiente; y el Fuego, el elemento más ligero, formó la corona exterior. Parece probable que su idea del movimiento circular alrededor de un centro fijo, produciendo una fuerza centrífuga, la obtuviera observando el trabajo del alfarero en su rueda.

Pero Anaximandro no se detuvo ahí; continuó en su imaginación el proceso de las posibles consecuencias de esta organización de los elementos. Por lo tanto, pensó que la acción del Fuego a través del Aire en el Agua podría, por evaporación, aumentar el volumen del Aire y así romper la envoltura del Fuego. Nadie hubiera podido llegar jamás a tal conclusión simplemente escudriñando los cielos; sino que bien pudo comprender esto, lo mismo que Watts, mirando una cafetera que hervía. El método de Anaximandro, al igual que el de los astrónomos de nuestros días, se basa en suscitar «experimentos ideales». Y él se preguntaría, ¿cuáles hubieran sido las consecuencias de una explosión cósmica? Su respuesta (porque estaba tratando de dar una explicación al espectáculo de los cuerpos luminosos circulando alrededor de la tierra) era que, cuando el envoltorio ígneo reventara debido a la expansión del Aire, se desintegraría en pequeños fragmentos que continuarían girando impulsados por el movimiento primitivo. Estos trozos desgajados tomaban la

forma de círculos de Fuego diseminados en el Aire. El sol, la luna y las estrellas no son más que el Fuego que llega hasta nosotros a través de resquicios en la envoltura de Aire. Estas ideas no pueden jamás acudirle a un hombre ausente de la realidad. Antes bien, sirven para catalogar al hombre que, según la tradición (Plinio, *Historia Natural* (I, 8, 31), fue el primero en trazar el círculo zodiacal. Pero, como la astronomía en tiempos de Anaximandro se confundía todavía con la mecánica y con la matemática, no se sentía demasiado orgulloso de haber extraído tal idea viendo funcionar un fuelle en una forja o la rueda de un alfarero.

Dice Aristóteles, con mucha razón, que la metafísica no es «una ciencia de la producción» y añade que «esto era claro incluso para los primeros filósofos». Sin embargo, esto no equivale a negar que, en sus especulaciones científicas, ellos aceptaron muchas sugerencias de las técnicas que les eran familiares. Es obvio que la ciencia de la antigua Grecia no alcanzó la categoría suficiente que permitiera aplicar a los problemas de la producción todo un vasto cuerpo de información científica probada con experimentos de laboratorio. Pero debe quedar igualmente claro: a) que no se debe a un accidente fortuito el que la ciencia griega se desenvolviese dentro de una sociedad técnicamente avanzada y emprendedora, en la que los técnicos eran distinguidos con honores; b) que sacasen sus ideas de las técnicas que influyeron en el desarrollo de la especulación científica; c) y finalmente, que en un tiempo en que no existían los intrumentos científicos ni los laboratorios, las técnicas constituyesen los medios de experimentación que dotaran de validez a la especulación científica.

Lo mismo podría decirse de la Florencia de Leonardo de Vinci, donde «los talleres realizaron en el siglo XV la función que heredarían, siglos más tarde, el taller industrial y el laboratorio científico. En ellos era ya habitual

el experimento, la observación y la investigación sobre las causas. En ellos practicaban el experimento, la observación y la reflexión sobre las causas de las cosas, hombres que, por su pericia artesanal, gozaban de una elevada estima social.» (Hans Baron, *Journal of the History of Ideas*, IV (1943), pp. 21 s.s.)

Esta descripción de la génesis y carácter de la ciencia griega está en perfecta armonía con el análisis dado por Aristóteles en las primeras páginas de la *Metafísica* y las páginas finales de la *Analítica Posterior*. En ellas explica que todo conocimiento depende de la memoria —la capacidad de retener algo que nos viene por la sensación; que en el hombre, como en algunas especies animales superiores, conduce a la experiencia—; de la habilidad para reconocer una situación cuando se repite y actuar en consecuencia. Sigue diciendo Aristóteles que en los hombres, pero no en los otros animales, la experiencia da origen al arte *(techné)*, en el sentido de un cuerpo de conocimientos que puede estudiarse independientemente de la experiencia. Finalmente, y como último estadio, se llega a la ciencia, o sabiduría, cuando se ven las cosas desde sus causas y se las comprende y goza de ellas intelectualmente. Este último estadio no tiene nada en común con la producción, y, como observa Aristóteles, sólo se hace ocupación normal cuando se han cubierto las necesidades de la vida y alcanzado un grado razonable de bienestar.

La teoría de Aristóteles está plenamente de acuerdo también con la opinión de Platón, cuando dice (*Politicus*, 258), «Todos los artesanos experimentan una satisfacción científica que va creciendo con el tiempo, conforme van adquiriendo mayor habilidad. El artículo manufacturado es el resultado conjuntado de la ciencia y la práctica, combinadas por el artesano.» Si hacemos que Platón y Aristóteles hablen en la terminología de Cicerón, diremos que el acervo técnico, por el que el hombre crea una Se-

gunda Naturaleza específicamente humana, puede conducirle, en determinadas formas de sociedad, a un conocimiento científico del mundo de la Naturaleza misma. *Sophia*, dirían los conocedores de la Semántica, significó primeramente dominio de la técnica y después sabiduría.

Queremos terminar este capítulo con algunas puntualizaciones referentes a la técnica griega. En primer lugar, en la crisis de la civilización helénica del siglo IV a. C., se admitió que la civilización material de Grecia descansó en su tecnología. Dice Teofrasto: «Nadie designaría como agradable la vida de los héroes de la guerra de Troya. Tal situación queda justamente reservada para nosotros, que gozamos las ventajas culturales de las que ellos se vieron privados por la ausencia de comercio y la falta de madurez en sus técnicas.» (Ateneo, 511 d.) En segundo lugar, también se admitió que las técnicas fueron la guía de las ciencias naturales. Dice Aristóteles: «Las técnicas son una copia de la naturaleza, justificamos el arte de cocinar para explicar el proceso natural de la maduración y la digestión; es lo mismo que el proceso tenga lugar entre los utensilios de la cocina que en los órganos de las plantas y de los animales.» (*Meteorología*, IV.) La cocina era un verdadero laboratorio. Y finalmente, también se estaba de acuerdo en que, para salvar la crisis de su civilización, la ciencia natural no era un remedio suficiente. Era imprescindible alcanzar la Sabiduría.

IV

## CÓMO ACEPTÓ GRECIA LA FILOSOFÍA JÓNICA

La escuela de Mileto, en la que no incluimos más que a tres pensadores —Thales, Anaximandro y Anaximenes—, había cerrado su ciclo en la mitad del siglo VI a. C. Habían de pasar otros cien años de rápido desarrollo antes que el movimiento científico se abriese camino en Atenas; en cambio, durante ese siglo, ya las nuevas ideas se habían extendido ampliamente entre los griegos del Asia Menor, al este, y en la Magna Grecia, en el oeste. Y no consistió únicamente en un movimiento especulativo: la especulación sobre la naturaleza marchó al compás de la conquista tecnológica de la naturaleza y de la evolución de la sociedad. Los griegos jónicos se consideraban a sí mismos como un tipo nuevo de hombre, daban como explicación de su rápida expansión a lo ancho del mundo la novedad de sus instituciones políticas.

En una de sus obras maestras de la ciencia, un tratado llamado *Aires, Aguas y Tierras,* propuesto para instruir a un doctor establecido en una nueva localidad sobre la influencia del clima, topografía y otros factores naturales, en la salud de los nativos, encontramos este comentario de la diferencia entre despotismo y libertad:

> «Si los asiáticos son débiles, como yo pienso, en sus instituciones radica la causa de su mal. Cuando los hombres no son dueños de sí mismos y están faltos de independencia porque los gobiernan hombres despóticos, descuidan las artes de la guerra prefiriendo pasar por inútiles para el servicio militar. ¿Por qué habrían ellos de separarse de sus familias y sus amigos y sufrir calamidades y aún la muerte en beneficio exclusivo de sus dueños? Pero los griegos establecidos en Asia, y los mismos asiáticos, cuando son personas libres, son soldados excelentes. Saben que corren esos riesgos por su propio bien, y reciben en sí mismo la recompensa de su valor y los castigos a su cobardía» (cap. XVI).

Fueron hombres de esta talla los que esparcieron el movimiento renovador; pero este movimiento implicaba una transformación total de una forma más antigua de vida, una profunda evolución social, que se encrespaba aquí y allá en cimas gigantescas del pensar especulativo, el cual no hubiera sido posible sin aquella evolución.

La renovación se manifestó en la más concreta de las formas, la colonización de nuevas tierras. Se hacía efectiva la colonización fundando nuevas ciudades, que eran científicamente proyectadas. Hipodemo de Mileto es el más famoso entre los planificadores. Cada una de estas nuevas ciudades, concebidas minuciosamente, eran el vivero de los nuevos avances de la ciencia, la que, bajo el nombre de «la investigación de la naturaleza», llegó a constituir una parte destacada de la cultura griega. Una ciudad que se preciara de tal debía poseer un observatorio: el de Anaximandro estaba en la isla de Tenedos. Tales observatorios tenían como finalidad práctica la conservación del calendario. El problema teórico que absorbía la mente de los conocedores del calendario era la transformación de un calendario lunar en otro luni-solar, lo cual requería fijar lo más exactamente posible la relación de la duración de un cielo lunar con la duración de un año. Tres serían las aplicaciones prácticas de este co-

nocimiento: la organización del año civil y religioso, el almanaque marino y el calendario agrícola. Si Anaximandro estuvo preocupado con la constitución del círculo zodiacal; si, generalizando más, los griegos jónicos han ganado su reputación por asentar la geometría astronómica sobre la base de la astronomía aritmética de los babilonios, estos avances teóricos no se pueden separar de los fines prácticos. Cuando pensamos en las aplicaciones prácticas de esta nueva astronomía a las cuestiones fundamentales de la vida, como son el gobierno, la labranza y la navegación, comprendemos cuán profundamente debió afectar a la concepción mitológica de los seres la explicación mecánica del universo de Anaximandro.

Las mismas observaciones se pueden aplicar con una fuerza especial en medicina. Ésta, una de las ramas más características de la antigua ciencia, resistió vigorosamente todo intento de «exaltarla» a la categoría de ciencia especulativa. Sin embargo, su contenido intelectual fue tan importante, que Aristóteles recomendó que todo filósofo la estudiara, pero, por supuesto, ¡no la practicara! El deliberado compromiso de la medicina con la experiencia práctica estuvo acompañado de un sentimiento vívido hacia la humanidad. Así reza uno de los preceptos de la escuela hipocrática: «Poneos en guardia contra la falta de simpatía. Si vuestro paciente no es rico estad dispuesto a prestarle vuestros servicios gratuitos. Dad asistencia total a un miserable extranjero, he ahí lo que es amar el Arte.» (*Preceptos* VI.) Además, los médicos fueron apóstoles conscientes del movimiento renovador, procurando explícitamente sustituir la explicación mitológica de la enfermedad por una explicación natural. (*La Enfermedad Sagrada*, cap. II.) Y se les habría de encontrar en todas partes. Veamos aquí más instrucciones para el doctor al llegar a la nueva ciudad:

«Grabad bien en vuestras memorias los efectos que cada estación del año puede producir. Las estaciones difieren una de otra y los cambios de estaciones son críticos. Tened en cuenta los vientos cálidos y los fríos, bien que afecten a una región en particular o a todo el país en general. En tercer lugar, observad las propiedades de las aguas: las aguas difieren en gusto y en peso y sus propiedades varían de acuerdo con esto. Por consiguiente, al llegar a una nueva ciudad, todo físico deberá examinar su posición respecto a los vientos y los puntos de horizonte; porque la orientación tiene propiedades distintas, ya sea norte, sur, este, u oeste. Determinad éstas con cuidado y después examinad el abastecimiento de aguas. ¿Son las aguas pantanosas y de mansa corriente, o descienden torrentosas desde altas cumbres, o son salobres y ásperas? La forma de vida habitual de los habitantes es también muy significativa. ¿Son los naturales perezosos, grandes bebedores, hacen dos comidas completas cada día; o son atletas, fornidos trabajadores, comiendo bien y bebiendo poco?» (Prólogo de *Aires, Aguas y Tierras.*)

Lo mismo puede aplicarse también a la conexión entre práctica y especulación como método de lucha contra la superstición en el movimiento renovador jónico, activo y consciente de su papel.

Volvamos ahora a un nuevo aspecto de este movimiento: su método científico y su teoría del conocimiento. Ya en sus principios se veía con claridad que en la «investigación de la naturaleza» se comprometían dos facultades: la sensación y la razón. El investigador estaba usando su intelecto para interpretar las percepciones de sus sentidos. Esta colaboración entre el intelecto y los sentidos era ya patente cuando Anaximandro propuso, como Primer Principio, la materia indeterminada, un concepto puramente teórico que nunca llegaría a ser objeto de los sentidos. La distinción entre sensación y razón se efectuó con mayor cautela. El logro de Platón y Aristóteles lo constituye el hallazgo de una filosofía adecuada al intelecto; su importancia fue tan grande, que la historia de la filo-

sofía griega está justamente dividida en dos períodos, el presocrático y el postsocrático. Pero ya hablaremos de esto más adelante. Entretanto, es necesario recordar que la diferenciación entre sensación y pensamiento era ya una realidad para la escuela de Mileto y que su sistema filosófico se basaba en la relación que existía entre ambas partes. «La naturaleza ama la ocultación», dice uno de los grandes jónicos, Heráclito de Efeso; y añade: «Los ojos y los oídos son malos testigos para el hombre, si no está en posesión de un alma cultivada.»

La especulación jónica, centrada en la colaboración entre los sentidos y el intelecto, ha sido considerada justamente como la precursora de la ciencia moderna. En frase de un escritor francés, aquello resultó una *mutación* genuina en el pensamiento. Cierto que no era todavía una ciencia experimental, ya que su método consistía en la especulación basada en la experiencia y comprobada por una ulterior referencia de dicha experiencia. El hecho de que la experiencia abarcara todas las artes, todas las *technai*, la hacía extensa y varia. Conforme fue evolucionando, quedaron delimitados tres grandes campos de investigación, tres áreas en las cuales «la naturaleza gusta de esconderse», a saber: los fenómenos celestes, para cuyo estudio deben salvarse más distancias; los procesos fisiológicos que se desarrollan en lo más recóndito de las plantas y animales, y más concretamente dentro del cuerpo humano; y finalmente, todos los procesos de la naturaleza que, ya sea por estar distantes, ya por estar ocultos, quedan fuera del campo de percepción de los sentidos. Como decían los atomistas, «la naturaleza trabaja con particulas invisibles».

El método, pues, consistió en buscar en las técnicas que estaban bajo el control del hombre una explicación de los procesos observados en la naturaleza y una constatación en la clase de las soluciones propuestas. Heráclito, impresionado por el hecho de que los cambios observa-

dos por Anaximenes tuvieran direcciones opuestas —en sentido ascendente, de la Tierra al Fuego, pasando por el Agua y el Aire; y a la inversa, del Fuego a la Tierra, pasando por el Aire y el Agua—, quiso explicar este equilibrio, atribuyéndolo a la *tensión*, producida por la fuerza de direcciones opuestas, y lo ilustró con el ejemplo de la cuerda tensa del arco o de la lira. Los médicos, observando la forma característica de los órganos internos del cuerpo —un recipiente amplio con un cuello estrecho, como una vejiga— sospecharon que la forma tenía algo que ver con la succión, y para ilustrarlo ponían como ejemplo el de las ventosas succionando la sangre. Los pitagóricos, reacios para aceptar la Rarefacción y la Condensación como una explicación completa de las diferencias entre los elementos, supusieron que el número jugaba un papel fundamental en la estructura del cosmos, fijándose en los intervalos establecidos en la escala musical. Empédocles, sospechando que el Aire invisible no es lo mismo que el vacío, proporcionó una prueba de la sustancialidad del Aire con su famoso experimento del trasvasador, un instrumento doméstico que servía para pasar pequeñas cantidades de líquidos de un recipiente a otro.

El método, que al principio era instintivo, recibió con el tiempo una definición precisa. Un doctor hipocrático, cuyo trabajo nos ha llegado íntegro, dedicó un estudio a su método de investigación. Este trabajo, probablemente, data de finales del siglo v, dada su afinidad con los de Heráclito, Empédocles y Anaxágoras. Su problema consiste en la búsqueda de una explicación de las funciones más escondidas del cuerpo humano. Así, escribe: «Los hombres no conocen el arte de observar lo invisible por medio de las apariencias visibles. Nuestras técnicas se parecen a los procesos fisiológicos, pero ellos no lo saben. Sin embargo, es positivamente cierto que los dioses han enseñado a los hombres a imitar en sus técnicas las

funciones de sus cuerpos. Los hombres llegan a compenetrarse con sus técnicas, pero no alcanzan a entender los procesos fisiológicos que sirven de ejemplo.» (*Regimen I*, caps. XI-XXIV.) Entonces él continúa, aunque no siempre acierte, sirviéndose de los oficios de leñador, herrero, zapatero, carpintero y albañil, para la comprensión de la fisiología humana.

Los pensadores presocráticos se fijaron en los oficios para la comprensión de la naturaleza. Ellos también esperaban que esa comprensión aumentaría con la práctica. Empédocles promete, muy optimista, a sus seguidores: «Vosotros aprenderéis todos los remedios que previenen la enfermedad y la vejez. Comprobaréis la violencia de los vientos que arrasan los campos cultivados. Proporcionaréis temperatura suave después de la lluvia, o lluvia después de la tormenta. Devolveréis un hombre muerto a la vida y le restituiréis la salud.» (Fragmento 111.) Una, al menos, de las promesas se cumplió. Una llanura reseca, barrida por los vientos que soplaban desde las gargantas montañosas, fue devuelta a la fertilidad levantando diques de contención. Casi por el mismo tiempo, Sófocles, en su himno al hombre descubridor *(periphrades aner)*, llama la atención de cómo el hombre puede dominar la naturaleza con sus invenciones *(kratei mechanais)*, mostrando su saber *(sophia)* por la increíble sutileza de sus técnicas *(sophon ti to mechanoen technas huper elpid' echon)*. Pero añade, con una precaución propia de un poeta, «aunque el hombre llegue a vencer la enfermedad, nunca vencerá a la muerte». (*Antígona*, 332-66.)

El movimiento renovador jónico, cantado por Sófocles en una gran oda de la *Antígona*, fue llevado primero a Atenas por Anaxagoras de Clazomene. Nacido en el 500 a. C., parece que se estableció en Atenas sobre el 465 a. C., quizás por invitación de Pericles, que se había propuesto modernizar a fondo su ciudad según el canon jónico. Fuera invitado por él o no, lo cierto es que perma-

neció en Atenas por unos treinta años, durante los que disfrutó de su amistad y protección. Pericles, por su parte, debe a Anaxágoras la superioridad intelectual y la grandeza de espíritu que le hizo un maestro indiscutible de la impetuosa democracia ateniense.

Corrían las décadas de la reconstrucción de Atenas, después de la devastación persa. Fidias fue el organizador y superintendente del extenso plan de reconstrucción; tenía como asistentes a los arquitectos Calícrates e Ictino para el Partenón, y Menesicles para los Propileos. Su éxito con edificios, que, como Plutarco dice, fueron «creados en un plazo corto de tiempo para la eternidad», como atestiguan los visitantes de todas partes del mundo, fue grande; lo mismo que las obras de Sócofles y Eurípides, que, aunque fueron escritas y representadas en aquel tiempo, todavía se ponen en escena hoy día. Hippodamo, el planificador de Mileto, que, como Anaxágoras, se estableció en Atenas, fue invitado a trazar la nueva ciudad portuaria del Pireo, e hizo también los planos para la nueva colonia panhelénica de Thurii que, bajo el amparo de Pericles, reemplazó la antigua Sybaris. Entre los colonos que vinieron atraidos a Thurii estaba Herodoto de Halicarnaso, el panegirista de la democracia ateniense.

En la Atenas de esta extraordinaria edad, Anaxágoras representó la encarnación del movimiento renovador jónico en todos los aspectos: fue el enemigo de la superstición; supo combinar el amor a las técnicas con el amor a la humanidad, además de resuelto investigador de la naturaleza. Era en él en quien Eurípides pensaba cuando escribió en uno de sus coros:

> «Bendito sea el hombre que conquistó el saber a través de la investigación de la Naturaleza. Ni acarreó mal a los ciudadanos, ni se prestó para nada injusto, pero descubrió el orden eterno de la naturaleza inmortal, buscando la forma de aprender de qué se compone, cómo y porqué. No se podrá encontrar bajo empeño en el corazón de un hombre así.»

Nos dice Plutarco que fue él quien elevó el espíritu de Pericles por encima de la superstición, introduciéndolo en las doctrinas de la filosofía natural, para lo cual empleó demostraciones simples de los que entonces eran los últimos adelantos de la ciencia. Le probó la sustancialidad del aire invisible haciendo que algunos llenasen vejigas con sus pulmones para evidenciar la resistencia del aire sometido a presión; también demostró que la naturaleza actúa, o puede actuar, a niveles situados por debajo de la percepción de nuestros sentidos, con un experimento bien simple: Tomó de un cuenco grande lleno de líquido negro, un poco de él y lo puso dentro de otro cuenco con líquido blanco; éste contiene ahora algo de negro, pero, debido a la pequeñez de la cantidad, el negro no era perceptible dentro de la cantidad de blanco.

Este experimento iba a tener una conexión directa con el que había de ser su máximo triunfo teórico, la teoría de la constitución de la materia. Observando cómo un niño se alimentaba de leche, o de frutos, y que tras el proceso de la digestión, elaboraría de una sola sustancia consumida una gran variedad de otras sustancias —carne, huesos, piel, sangre, uñas, cabello—, dedujo que todas las nuevas sustancias deben, de una forma u otra, estar contenidas en la antigua. Dicho con otras palabras: hay un poco de todo en todo, pero en cantidades tan diminutas que nuestros sentidos no las perciben. Hay que ordenar las cosas, «digerirlas», agruparlas en un número lo suficientemente grande de partículas semejantes, para que se pongan al alcance de nuestros sentidos. Anaxágoras pensó que esta ordenación era el proceso fundamental que llevaba a cabo la naturaleza; y lo expresó enseñando que «en el principio, todo estaba junto, pero vino el Espíritu y ordenó las cosas».

Hasta aquí Anaxágoras no había tropezado con dificultades; pero ciertas teorías suyas sobre el sol y la luna le iban a acarrear serios disgustos, ya fuera por que alar-

maron al pueblo de Atenas, ya por que se le hubiera señalado —es lo más probable— como blanco de un ataque lanzado por los enemigos políticos de Pericles que intentaban combatirle por medio de sus amigos. Esta historia forma un capítulo anticipado de la historia inquisitorial de la opinión, a la vez que un excelente ejemplo del método científico de los jónicos. Por esta misma época, no definida con mucha precisión, cayó un gran meteorito en las cercanías del Helesponto; pronto, el hecho se convirtió en motivo de especulación sobre la verdadera naturaleza de «las cosas del cielo». Si Anaximandro hubiera tenido razón, los cielos estarían hechos del más luminoso de los elementos, el Fuego. Entonces, ¿cómo puede caer una piedra del cielo? Fue este un desafío que no presentó obstáculos insuperables para todo aquel que comprendiera y estuviera familiarizado con el método jónico. Que una gran piedra había caído del cielo, era un hecho cierto. ¿Es que *nuestra propia experiencia* podía demostrar evidencia de tal posibilidad? ¿Podría probarse que los elementos más pesados pueden girar por encima de nuestras cabezas? La respuesta fue afirmativa. Si volteamos un caldero lleno de agua por encima de nuestras cabezas, el agua no caerá. Si colocamos una piedra en una honda, también dará vueltas en el aire sin caer; más aún, si soltamos la honda, la piedra recorrerá una larga trayectoria y, quizás, llegará a calentarse como resultado de su vuelo. Anaxágoras tuvo la respuesta: la luna era, como en realidad parece ser, una parte de nuestra tierra. El sol, con toda probabilidad, una masa de mineral incandescente calentado por la velocidad en su paso a través del aire. La luna, desprovista de luz, brillaba sólo por la luz que reflejaba del sol; y éste quedaba eclipsado cuando la luna pasaba frente a él; a la vez, aquélla se eclipsaba cuando se ocultaba a la fuente de luz que recibía por interposición de la tierra.

En verdad, no tenía porqué resultar difícil a los ate-

nienses aceptar estos nuevos conocimientos de astronomía, ya que ni la luna ni el sol eran adorados por los griegos de aquella época, que preferían dioses antropomórficos. Pero las opiniones de Anaxágoras llevaban en sí un contenido lo bastante chocante como para atraerse fácilmente acusaciones de impiedad. No tardó en ponerse en movimiento la maquinaria. Pericles se encontró impotente para proteger a su amigo. Anaxágoras, contando ya casi sesenta años, encontró refugio en Lampsaco, donde vivió sólo unos años más y murió en medio de grandes honores. Epicuro, cuando fue a vivir más tarde a Lampsaco, aún se encontró con que la escuela infantil gozaba de un día de vacaciones en memoria de su ilustre huésped. En su ciudad natal de Clazomene, honraron su memoria durante muchos siglos, acuñando su imagen en las monedas, que lo mostraban como descubridor y como maestro.

El breve tiempo que duró el movimiento renovador jónico en Atenas estaba llegando a su fin. Pero antes de abandonar el tema, conviene que echemos una última ojeada a la ciudad en su fase jónica, cuando los artesanos eran aún ciudadanos y cuando las artes y las ciencias florecían perfectamente hermanadas. He aquí la descripción de Plutarco sobre la reconstrucción de la ciudad:

> «La idea de Pericles consistía en que los trabajadores corrientes, que eran inútiles para el servicio militar, deberían ser sostenidos por la hacienda pública, pero no recibir paga alguna. Por esto dio prioridad a los proyectos públicos de grandes construcciones que requerirían el concurso de muchas artes y darían ocupación a aquellos trabajadores por largos períodos de tiempo. Igualmente, los impedidos, los marinos, los guardias fronterizos y los soldados se beneficiarían de la hacienda pública. Los materiales que se deberían utilizar eran la piedra, el bronce, el marfil, el oro, el ébano y el ciprés. Los artesanos que trabajaban estos materiales eran el carpintero, el fundidor, el vaciador de bronce, el pica-

pedrero, el orfebre, el pintor, el bordador, el repujador, sin mencionar los proveedores de la materia prima, tales como los mercaderes, los marinos, los carreteros, y los domadores de animales de carga. Estaban también los cordeleros, los tejedores, los constructores de calzadas, y los mineros. En este sentido, la prosperidad de la ciudad quedaba repartida entre personas de toda edad y destreza. Así es como se originaron estos trabajos, imponiendo su grandeza, inimitables en su gracia; ya que los artesanos se esforzaban por superar sus mejores obras anteriores, derrochando belleza en su arte. Aunque lo que más asombra es la rapidez con que se llevaban a cabo. Trabajos, de los que se creía que cada uno por separado podía durar generaciones hasta ser terminados, se concluyeron, no uno, sino todos, en el espacio de una sola administración.» (Plutarco, *Pericles*, caps. XII, XIII.)

Se le atribuye a Anaxágoras un aforismo que celebra la feliz unión entre la mente y la mano. Dice: «El hombre adquirió la inteligencia, porque tenía manos.» Su expulsión supuso una pérdida enorme para Atenas. Esto sucedió no muchos años antes de que un general ateniense pusiese en pie de guerra un gran ejército al sentirse asustado por un eclipse de luna, y de que un filósofo ateniense enseñase que a los hombres les fueron dadas manos porque eran inteligentes.

# V

## SÓCRATES Y LA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU

El crepúsculo de la Atenas pericleana siguió rápidamente a la desaparición de Anaxágoras. Aún en los pocos años de vida que sobrevivió en Lampsaco llegaron a sus oídos gran cantidad de malas noticias. En el 431 a. C., las ciudades sometidas al poderío ateniense comenzaron a desprenderse de su yugo con la ayuda de Esparta. La guerra del Peloponeso había comenzado. Fue entonces cuando Pericles reunió a la población de Àtica al amparo de las murallas de la ciudad, abandonando las granjas, los olivares y los viñedos al paso devastador de los invasores espartanos. Después, una epidemia diezmó la ciudad superpoblada. El mismo Pericles perdió dos hijos, a los que no sobrevivió por mucho tiempo. Todo esto debió bastar a Anaxágoras para comprender que un mundo estaba llegando a su fin.

La guerra —siempre hablamos de guerra civil— de griegos contra griegos llegó a aumentar su tono de horrores físicos y morales. Intentando en vano preservar el desmoronamiento del imperio, Atenas proclamó la doctrina que pudiera parecer la más acertada. La lucha de clases se antepuso a la guerra civil. Demócratas y oligarcas se enfrentaban; los crímenes monstruosos cometidos por ambos lados eran pronto eclipsados por los más ho-

rrendos actos de venganza. Las consignas eran, por una parte, igualdad democrática y, por la otra, sabiduría aristocrática; sin embargo, para el desilusionado historiador está bien claro que las causas reales eran la codicia y el ansia de poder (Tucídides II, 82-3). En el 404 a. C., Atenas había ya perdido su imperio y con él su independencia.

Al amparo de esta amarga experiencia, que constituyó, como bien dice Tucídides, la crisis de todo el mundo helénico, surgieron las escuelas socráticas ofreciendo una nueva filosofía para una edad nueva. Sócrates, nacido en el 469 a. C., treinta y ocho años antes de que estallase la guerra, fue testigo de la ruina de la era de Pericles. Conoció el viejo mundo y asistió al nacimiento del nuevo. Hijo de un escultor o tallista, Sofronisco, y de Fanarete, una comadrona, tuvo excelentes maestros de poesía y música, bases de la educación antigua, y se movió en los más altos círculos intelectuales. La combinación de oficios y cultura subsistía aún. Por feliz coincidencia, llegó a estudiar con Arquelao, el discípulo de Anaxágoras, y se sintió fascinado por la investigación de la naturaleza. Hacia la mitad de su vida, sobrevino el choque, experimentando en su propia persona la conmoción de la guerra y la postguerra. Luchó al menos en tres campañas con destacado valor. Pero necesitó de otra clase de valor, como cuenta él, para presenciar las locuras de la democracia y la bajeza de la tiranía que la siguió. Finalmente, en la restauración de la democracia, fue procesado bajo la acusación de introducir dioses extraños y de corromper la juventud, y sufrió martirio. Se necesita martillear sobre un yunque sólido para hacer un mártir. También se necesita una causa. Y Sócrates la tuvo: en Atenas se había fundado con deseos de sabiduría la escuela de Hellas. Sus ciudadanos se creían sabios, cuando pronto comprendieron que lo desconocían todo. El oráculo de Delfos, respondiendo a una pregunta de un seguidor de Sócrates, dijo que éste era el hombre más sabio de Grecia. Sócrates,

consciente de su propia ignorancia, interpretó el oráculo a su manera: en un mundo que se consideraba a sí mismo sabio y que, por el contrario, nada conocía, sólo él sabía que no sabía nada, he aquí por qué era el más sabio de todos. El precepto del dios délfico, Apolo, se resumía en la frase «Conócete a ti mismo.» El principio del conocerse a sí mismo está en conocer la propia ignorancia. Si Sócrates quería hacer algo positivo por ayudar a sus seguidores, debía comenzar por convencerlos de su propia ignorancia.

La primera parte de su programa consistía, por tanto, en una labor destructiva. Había que destruir el conocimiento presuntuoso. Esto se consiguió de dos formas: la primera fue el Renacimiento jónico, del que ya hemos hablado; y la segunda, el movimiento sofístico, del cual vamos a hablar. Pero antes digamos algo de los filósofos naturalistas. Sócrates descubrió que poseían una filosofía del Espíritu inadecuada. Ellos hablaban correctamente sobre la Naturaleza, pero decían poco o nada del Espíritu. Era el punto oscuro que había de ensombrecer el Renacimiento jónico; pasaron por alto el precepto «Conócete a ti mismo.»

Pudiera parecer injusto decir que los filósofos jónicos habían ignorado el espíritu. Todo su empeño no pasó de una colaboración entre los sentidos y el espíritu. Anaximandro, con su concepto de la materia indeterminada como Primer Principio, había reconocido abiertamente el papel del espíritu. Heráclito había subrayado la razón (*logos*) como la verdadera esencia de la realidad. Alcmaeón de Crotón, al que no hemos mencionado hasta ahora, había hecho un estudio especial de los sentidos y enseñó que los órganos sensoriales proporcionan las migajas de la información diseminada al cerebro, quien «las dispone en un todo». Anaxágoras había dicho que al principio «reinaba el caos en todo, pero vino el espíritu y ordenó todas las cosas». Demócrito llegó todavía más lejos al re-

conocer abiertamente la distinción entre sensación y pensamiento. Decía: «Existen dos formas de conocimientos, el uno verdadero, y el otro falso. El falso lo proporcionan la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. Éste debe distinguirse del verdadero; tanto es así que éste comienza allí donde el falso acaba. Cuando el objeto de nuestra indagación se hace demasiado sutil para la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto, y andamos necesitados de un *instrumento más capaz*, es entonces cuando nace el conocimiento auténtico.» (Fragmentos, 11.)

Pero, bien pensado, resulta claro que, si bien los jónicos habían reconocido el *hecho* del espíritu, no llegaron jamás a penetrar en su carácter esencial. Alcmaeón habla solamente del cerebro, el cual, lo mismo que los sentidos, es realmente un órgano. Demócrito habla de un «instrumento más fino», entendiendo exactamente lo mismo. El espíritu o alma es una estructura átomica como lo es el cuerpo, sólo que constituida de átomos más finos. El «espíritu» de Anaxágoras se aproxima más a la verdad; para él, «el espíritu no se mezcla con la materia o las cosas, sino que persiste aislado en sí». Pero no define claramente que es lo que entiende por inmaterial. Ésta fue, según nos cuenta Platón (*Fedón*, 96-99), precisamente la acusación que Sócrates levantó contra él. ¿Cómo puede el espíritu, concebido en términos puramente materiales, ser conocido por sí mismo? El espíritu, en este sentido, fue lo que Sócrates buscó y, puesto que los jónicos no tenían nada que decir sobre esto, se volvió buscando información en otro ambiente.

En aquel tiempo había en Atenas algunos representantes de la escuela pitagórica. Era una especie de hermandad religioso-científica, que había sido fundada allí por el 540 a. C., en Crotón, en el sur de Italia, por Pitágoras que venía huyendo desde Samos. Era hijo de un joyero que gozó de reputación por haber introducido las pesas y medidas en Grecia; lo cual es una prueba más de la carac-

terística complementación entre la artesanía y especulación científica de los primeros filósofos. No es accidental que un hombre que, por causa de su oficio, dominaba la forma plástica, los patrones y la medida exacta, pudiera introducir estos elementos en la especulación griega.

Los pitagóricos alimentaban la creencia de la inmortalidad del alma y de la transmigración, aceptando, de una forma tradicional, la distinción radical entre alma y cuerpo, que llegaría a hacerse tan importante en el desarrollo de su pensamiento. La salud del alma era el objeto principal de su culto. Practicaban algunas abstinencias voluntarias y guardaban ciertos tabús por respeto a una pureza ritual; en su lucha por el dominio de sí mismos, se dedicaban cada día a la meditación y a un riguroso examen de conciencia. Combinaban estas disciplinas con una dedicación apasionada y mística a las matemáticas. De esta forma, contribuyeron al avance de la especulación sobre la naturaleza de las cosas, acentuando la importancia de los conceptos del número, de la proporción y norma en la constitución del cosmos. De su distinción radical entre cuerpo y alma, en su práctica regular de la meditación y del examen de conciencia y en su rigor en el estudio de las matemáticas, entresacó Sócrates los elementos para confeccionar su nueva filosofía del espíritu. Pero antes de considerar esta evolución, debemos pararnos a estudiar el movimiento sofístico, proveedor de un falso e ilusorio conocimiento que imperaba en el medio en que Sócrates se desenvolvía.

La tradición jónica contaba ya con doscientos años de vida, cuando Sócrates la rompió. Pero el sofismo era un movimiento reciente; había surgido como respuesta a la situación de aquellos días; el crecimiento de las ciudades-estados, el *sinoecismo*, del que ya hemos hablado, y que había concentrado la vida política de amplios territorios en ciudades nuevas o engrandecidas recientemente. Gran cantidad de aldeanos se vieron convertidos en gen-

tes de ciudad, sobre todo a partir del momento que prevaleció la democracia. En Atenas y en aquellas ciudades que intentaron copiar su ejemplo, los varones adultos que eran ciudadanos se reunían en la Asamblea, tomaban parte en la administración de la justicia, y gozaban, al menos en teoría, y hasta cierto punto en la práctica, de acceso a la magistratura. La dedicación a la política, que tradicionalmente fue exclusiva de unos pocos, ahora estaba abierta a muchos. Y lo que resultaba de mayor importancia todavía, la aristocracia necesitaba de nuevas aptitudes si quería retener su antigua ascendencia. Se barruntaba una conmoción social, y la educación exigía terminar con la división de clases.

La nueva profesión, que se expandió por todo lo ancho del mundo helénico, satisfacía esta exigencia. De los sofistas, como se les llamó, los más famosos fueron Gorgias de Leontini, un gran orador; Protágoras de Abdera, interesado como su compañero y paisano, Demócrito, en los principios políticos; Prodico de Ceos, en las Cicladas; Hippias de Elis, cuyo orgullo consistía en ser tan diestro en las artes mecánicas como en las culturales; y por último, Antístenes y Critias de Atenas. Todos ellos eran hombres de ingenio y alcanzaron una notoria importancia en la historia de la cultura. Al igual que los doctores hipocráticos, viajaron frecuentemente de un lugar a otro, ofreciendo sus servicios a la más alta cotización. A cambio de los emolumentos, enseñaban lo que, de forma un tanto sarcástica, pudiera llamarse ciudadanía. Así, dice Platón: «Protágoras, Prodico y muchos otros, decían solamente a sus seguidores "Siempre seréis incapaces de gobernar vuestros hogares o vuestra ciudad, a menos de que nos encarguéis de vuestra educación", y causaban tal impresión en su auditorio que éste terminaba por levantarlos en hombros.» (*República*, 600.)

Aquí se suscita una cuestión de gran importancia. En la medicina hipocrática en particular y, de una forma ge-

neral —nosotros así lo sostenemos—, en la tradición jónica de la ciencia natural, se alcanzó un franco grado de objetividad, mediante una referencia constante al valor de la experiencia. No se aceptaría ningún principio teórico que se opusiese a los hechos. Pero, ¿a qué prueba se podía someter la enseñanza sofística para probar su falsedad? Los sofistas decían que se dedicaban a enseñar el arte de la política y que la política no podía reclamar el título de ciencia. La consecuencia de esta afirmación era un subjetivismo incontrolable. Decía Gorgias: «Nada existe. Aunque algo existe, no se podrá conocer; y si algo se conociese, no podría jamás comunicarse.» Y Protágoras añadió: «El hombre es la medida de todas las cosas.» Es difícil saber lo que realmente pensaban Gorgias o Protágoras, cuando lanzaban estas afirmaciones. Si conociéramos el contexto de estas sentencias, quizá las juzgaríamos menos severamente. Pero tal como están las cosas, estas máximas han sobrevivido como ejemplos del subjetivismo con el que Sócrates quiso acabar. Y es aquí donde Sócrates entra en la escena de la historia, no sólo como el juez de los físicos jónicos, sino como el azote de los sofistas. Su remedio contra los dos errores fue el mismo: la creación de una auténtica filosofía del espíritu. Se hizo reiterativo en su aplicación a los conciudadanos de la respuesta del oráculo de Delfos —*Conócete a ti mismo*—, convencido de que, una vez alcanzado este conocimiento, podría probarse que no era algo privado e individual, sino público y universal.

Acudió en su ayuda la investigación matemática que tenía lugar en círculos pitagóricos. Porque es una propiedad peculiar de la geometría el tratar con formas ideales que trascienden a la experiencia. Conocemos el círculo y el cuadrado por su evidencia intelectual, y no por la experiencia sensorial que podemos adquirir de círculos y cuadrados imperfectos. Juzgamos sus formas materiales según una pauta de formas ideales; y, una vez que nos-

otros hemos captado mentalmente estas formas, no tenemos necesidad de una experiencia ulterior de su conformación física para aumentar nuestro conocimiento. ¿Cuál es, pues, la naturaleza y fuente de esta clase de conocimientos? En el diálogo *Meno*, Platón, como Sócrates, por medio de ingeniosas preguntas, logra que Meno descubra *en su propio entendimiento* las propiedades del cuadrado. El punto aquí establecido es perfectamente válido. La comprensión matemática no consiste en aportar una cierta información externa e imponerla al intelecto; de este modo, conocer la distancia que hay entre Londres y Nueva York no es lo mismo que comprender que todos los radios del círculo son iguales. El estadio siguiente del conocer es, más que un despertar del conocimiento en el alma, un reconocimiento de que la naturaleza de las cosas es así y no podría ser de otra forma. Pudiera decirse que consiste antes en un conocimiento de la naturaleza del intelecto, que en el conocimiento de su naturaleza externa.

Los pitagóricos habían aplicado ya las matemáticas a la dilucidación de la ética, pero de una forma arbitraria. Llamaban a la virtud el Uno (cuando nosotros hacemos de la simplicidad una virtud). Definían la maldad como el Dos (cuando nosotros hablamos de duplicidad). Justicia era para ellos el número Cuatro (que nosotros usamos tratando del cuadrado). Aunque estos son detalles triviales. Para Sócrates, de todas formas, la constatación de la existencia en la naturaleza de una verdad geométrica originó una nueva esperanza. Si fuera posible demostrar que las verdades éticas participan de la certeza de las verdades matemáticas, se podría combatir, entonces, el subjetivismo de los sofistas. Lo necesario, pues, era ponerse de acuerdo al definir las virtudes principales, dotándolas de la claridad y del empuje de las verdades geométricas. A partir de este momento, los hombres no cometerían injusticia, en cuanto conocieran las propiedades del cuadra-

do. Una larga serie de diálogos platónicos muestra a Sócrates ocupado en la búsqueda de las definiciones sobre las virtudes, procurando darlas a luz en el intelecto de los jóvenes, al igual que había despertado el conocimiento del cuadrado en la comprensión de *Meno*. Conseguir este despertar, este nacer del conocimiento ético en el alma, sin tratar de imponer nada sobre él, sino de descubrir dentro de él, se convirtió en la ocupación consciente de Sócrates. El mismo comparaba esta tarea con la de su madre, la de comadrona: y al igual que ella extraía a los niños del cuerpo de sus madres, él quería ayudar a dar a luz a los conocimientos en los intelectos.

Pero lo cierto es que resulta más fácil hallar las verdades matemáticas que las éticas. Es más fácil construir:

> «*Un mundo independiente*
> surgido de la inteligencia virgen»,

como el mundo de las matemáticas, que es tanto como descubrir las reglas por las que se rige el mundo viviente,

> «Creadas en sí mismas, de alto linaje, verdades solitarias,
> Aquellas terribles, implacables líneas rectas,
> Trazadas a través del delirante sueño vegetativo»,

en el cual forcejea el «intelecto espiritual». Mas, aunque nostros encontremos quijotesco el empeño de Sócrates, es indiscutible el hecho de que llevó a cabo una revolución en el pensamiento, con su nueva filosofía del intelecto. Quizás la disciplina mental de las matemáticas no es el ejercicio más adecuado para pasar a las disciplinas morales, siempre más arduas. Pero vayamos con cuidado, no menospreciemos a Sócrates en esto. Porque no era, como algunos han afirmado, una concepción puramente especulativa de la virtud. Solía decir que la virtud es conocimiento. Mas el conocimiento de que hablaba podría ser

buscado únicamente por aquellos que estaban hambrientos de él, alcanzándolo por la meditación y la discusión, y conservándolo por la disciplina. Era una idea digna de amor, no un yugo que debía uncirse, y esto dependía tanto de la voluntad como del intelecto.

La concepción socrática del alma la hacía no sólo diferente del cuerpo, sino que, en el más auténtico sentido, el hombre mismo había crecido despacio en el mundo griego; pero, como un enunciado en sí, comenzaba de nuevo a causar asombro. Platón subraya su novedad en la descripción que hace de las últimas horas de vida de su maestro. Se han suscitado algunas preguntas entre sus amigos acerca de lo que harían después de su muerte y, en medio de su tristeza, Sócrates ríe y dice: «No llegaré a convenceros de que yo, que os estoy hablando ahora, soy el verdadero Sócrates; y vosotros me estáis confundiendo con mi cadáver, que veréis pronto yacer aquí, ante vuestros ojos.» Pero, sobre todo, el nuevo concepto del alma, no ya sólo como causa del movimiento, sino como soporte de la conciencia —la fuente de la actividad dirigida a un fin, facultad por la cual distinguimos lo bueno de lo malo—, iba a recibir un impulso sorprendente. Al fin se iba a afirmar categóricamente la inmaterialidad del alma.

En uno de los últimos diálogos de Platón, *El Sofista,* se plantea la cuestión de la posibilidad de que «exista» algo sin tener un cuerpo. Se supone que se pregunta a los materialistas si ellos admiten la existencia de algo que llamaríamos alma. Si responden que sí, ya que difícilmente pueden decir otra cosa, se les preguntará si están de acuerdo en que algunas almas son inteligentes y buenas, mientras que hay otras estúpidas y malas. Suponiendo que respondieran de nuevo afirmativamente, se les volvería a preguntar si esto no implica que la sabiduría y las otras virtudes *son* algo, y si puede verse y tener en las manos ese algo. Si llegados a este punto, tratan de

escurrirse, diciendo que el alma es una especie de cuerpo, es difícil suponer que ellos quieran aún mantener que la sabiduría es una especie de cuerpo, y menos decir que es algo que no existe; un materialista acérrimo deberá escoger entre esta alternativa. Pero a aquel que admita que una cosa puede existir sin tener un cuerpo, se le habrá ganado la discusión. Luego, es evidente que puede existir un ser inmaterial. (Págs. 246-7.)

Entresacando ésta y en otras sugerencias esparcidas en las obras de Platón, Aristóteles llega a describir el alma como algo inmaterial y no espacial. Una vez que se logró esta descripción, quedó abierto el camino para una descripción del conocimiento en el cual no se volverá a confundir el acto de conocer, como les había sucedido a los pensadores más antiguos, con una mezcla de cuerpos en el espacio. Este nuevo concepto del despertar de la conciencia y de la autoconciencia en el alma, como respuesta al estímulo externo, lo expresa Aristóteles más de una vez. En su breve tratado «*Del sueño y la vigilia*», escribe:

> «Cada sentido posee una facultad peculiar y, además, participa con los demás sentidos de una facultad común. El ver es facultad peculiar de la vista, el oír lo es del sentido auditivo, etc. Pero todos los sentidos participan de una facultad común, en virtud de la cual el hombre es consciente de que está viendo u oyendo. Pero, por supuesto, no se debe al sentido especial de la vista el que un hombre sea consciente de su visión; no depende del gusto o de la vista, o de ambos a la vez, sino de una facultad dividida entre todos los órganos de los sentidos por igual.» (455a.)

Lleva aún más lejos este análisis en *En el alma* (426b-7a.) En este tratado se ve también que, mientras cada sentido distingue entre un conjunto de cualidades peculiares a él mismo (por ejemplo, distinguir el blanco del negro, gustar entre lo dulce y lo amargo), la facultad

común no es sólo consciente de las operaciones de cada sentido, sino que también es capaz de distinguir unas de otras (yo sé, por ejemplo, que el azúcar es blanco y dulce, y también que esta información me la proporcionan dos sentidos diferentes). Esta facultad común es pues, a la vez múltiple e indivisa: múltiple, porque acompaña la actividad de cada uno de los sentidos; indivisa, porque es capaz de sostener a todas ellas en la consciencia al mismo tiempo, y actualizarlas diferentemente unas de otras.

En este análisis (del que hemos proporcionado sólo una parte) parece que Aristóteles extiende su mano a través de los siglos para saludar a Kant. Aristóteles afirma la actividad sintética de la consciencia; con perspicacia distingue lo espacial, donde todo es externo de todo lo demás, de lo consciente, en que todo se compenetra con todo lo demás; llegando a una definición espiritual y subjetiva del hombre, por la cual existir es sentir y pensar. Como dice en un pasaje de su *Ética* ya acotado, «Los animales son capaces solamente de la percepción, mientras que los hombres lo son de percibir y pensar; y en esto consiste la esencia de la vida del hombre.»

En lo que a Epicuro se refiere, el objeto principal de este capítulo ha sido el de poner en claro las limitaciones de su idea. La filosofía del intelecto creada por Sócrates, Platón y Aristóteles, alcanza en Epicuro la culminación del pensamiento griego. Rechazó el craso materialismo de las escuelas más primitivas, ninguna de las cuales acertó a dar una descripción mejor del espíritu que aquella que lo entendía como una forma más sutil de la materia. El sistema de Demócrito, del cual entresacó mucho Epicuro, se puede aplicar con acierto razonable a las cosas materiales, pero fracasa en su aplicación a las plantas, animales, y al hombre. El átomo es un concepto físico útil, pero no arroja ninguna luz sobre la inmaterialidad, la actividad, y la unidad del sujeto pen-

sante. (Alfieri, *Atomos Idea,* pp. 118, 134.) Epicuro tomó de Demócrito el concepto de la naturaleza externa como el dominio de la ley; y de Sócrates su creencia de que en el mundo del hombre prevalece la libertad. Pero él no puede sugerir mejor fundamento de su creencia en la libertad que la afirmación arbitraria de que los átomos poseen el poder de una eventual desviación de la línea recta de su caída. Su sugerencia muestra que su corazón iba por camino cierto, pero esto no cuenta en la historia de la filosofía. Ello enaltece la imagen del reformador, pero relega al filósofo a un segundo término.

# VI

## UNA RELIGIÓN POLÍTICA

Fustel de Coulange, nos proporciona, en su clásica obra, *La Cité Antique*, un punto de partida: «En la ciudad antigua, el poder político y la religión estuvieron tan completamente unidos, que hubiera sido imposible, no ya sólo pensar en un *conflicto* entre los dos, sino ni siquiera distinguir uno de otra.» Habían de pasar siglos de evolución social antes de que los hombres no se asombraran al oír «Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios.»

Aun con todo, no debemos suponer que la identidad entre el estado y la religión implica una aceptación ingenua, por parte de la clase gobernante, de toda la mitología contenida en el culto oficial. El hecho consistió, más que en esto, en reconocer que el hacedor de la constitución o el legislador era responsable de proveer a su ciudad tanto de un código de leyes como de una serie de creencias. Así, el geógrafo Estrabón escribió: «Los poetas no estaban solos en su papel de patrocinadores del mito. Mucho antes que ellos, las ciudades y legisladores habían encontrado en esos mitos un fácil recurso. Necesitaban controlar al pueblo con el miedo supersticioso y lo mejor para suscitar éste eran los mitos y los prodigios.» (*Geografía*, 1, 2, 8.)

Con todo, cuando Platón desempeñó el papel de legislador, se sintió obligado a proveer no sólo de nuevas leyes, sino también de nuevas creencias. Entrevió los males de Grecia en la lucha de clases, en la falsa ciencia y en la incredulidad. Él murió con los tres. En la *República* buscó un remedio para la lucha de clases, en su concepción del estado justo. En el *Timeo,* que es un apéndice de la *República,* bosquejó una nueva cosmología para reemplazar el escepticismo de los jónicos. En las *Leyes* no sólo defiende los cultos tradicionales de Grecia, sino que, además, los refuerza, amalgamándolos con los dioses principales de Caldea. Este experimento tuvo su éxito en tiempo oportuno. Los dioses mitológicos habían perdido su influencia. Platón, en las *Leyes,* se constituyó en fundador de una nueva religión basada en una astronomía remozada.

Hay motivos para afirmar que los antiguos historiadores —Tucídides, Polibio, Livio, Tácito— nos enseñan más sobre el carácter de la sociedad antigua que los propios filósofos. Hay quienes sostienen que, entre los filósofos, el equilibrio y el sentido común de su *Política* y de su *Ética* coloca a Aristóteles en el primer lugar. Pero también hay motivos para decir que ni el historiador, ni el filósofo, ni aun el poeta, llega más lejos, se sumerge más profundamente o piensa con mayor objetividad que Platón. Si no llegó a ser el maestro de aquellos que conocen, sí lo fue de aquellos que piensan que saben. No es que se deba perdonar su parcialidad o *parti-pris.* Pero Magalhaes-Valhena (*Socrate et la Légende platonicienne*) lo justifica insistiendo en que Platón marca el máximo nivel de saber para un griego aristócrata del siglo IV, en la peculiar situación resultante del colapso del Imperio ateniense. Gracias a Platón, ninguna otra fase de la historia griega nos es tan bien conocida como la crisis que marcó el paso del siglo V al IV.

Es muy significativo, pues, observar cómo Platón con-

firmó la identidad entre estado y religión en esta fase de transición de la civilización griega. En los círculos dominantes, se aceptaba como norma el derecho del estado a dictar las creencias de los ciudadanos. Aristóteles les prestó su apoyo; y, después de un período de indecisión, la escuela estoica, que gozó de una popularidad que trataron de oscurecer los más altos miembros del Liceo y de la Academia, se constituyó en propagandista de la misma causa. Por oposición, tanto en la teoría como en la práctica, los epicúreos se encontraban solos. Epicuro, lo mismo que Platón, buscó una reforma de la religión; pero, al mismo tiempo, prohibió a sus seguidores participar en la vida política. Dentro del movimiento epicúreo era una cuestión zanjada la distinción entre estado y religión. De ahí, la acusación que se hizo a Epicuro y sus seguidores de ateos. Todos sabían que los epicúreos profesaban la creencia en los dioses. En realidad, la acusación era de que ellos no creían en *los dioses del estado.* En este estado de subversión radica su papel en la historia.

El predominio y la omnipresencia de estos enemigos de la sociedad fue un escándalo constante. Cuatrocientos años después de la fundación del Jardín, el platónico Plutarco todavía piensa que los tratados escritos por la primera generación de epicúreos bien merecen una refutación formal airada. La explicación de este extraño fenómeno está en que Plutarco se aferra aún a la identificación entre estado y religión, mientras la lenta evolución de la historia estaba preparando la disociación de ambos conceptos. La historia, por así decirlo, estaba probando que Epicuro tenía razón. Porque atacar un escrito de cuatrocientos años de antigüedad era comprometerse en polémicas contemporáneas, incluso hasta el tono se hacía colérico, porque el peligro iba en aumento. Una ciudad puede, dice Plutarco cuando establece su tesis general, desprenderse más fácilmente de los terrenos que posee, que de los cultos establecidos. ¿Y quiénes eran

los que habían malversado tales instituciones? ¿No eran aquellos que se abstenían de la vida política y persuadían a sus seguidores de hacer lo mismo? Por el hecho de tolerar a estos hombres, se podría llegar a creer que Epicuro era más sabio que Platón. Deberían haber sido azotados, como lo peor de lo peor, con el látigo de nueve cuerdas (*Contra Colotes*, caps. 16, 22, 32, 33). Otros trescientos años después de Plutarco aún persistía la fricción entre platónicos, aristotélicos y estoicos, por una parte, que sostenían la identificación entre el estado y la religión, y, por otra, los epicúreos que iban en contra. Sobrevino entonces el triunfo del Cristianismo, que sepultó la antigua disputa, aunque luego volviera a emerger con ciertas facetas diferentes.

Por supuesto, no forma parte de este libro intentar una valoración adecuada de los méritos de la obra de Platón. Nuestra tarea es sólo la de poner en claro aquellos puntos que ataca Epicuro. Para evitar equívocos, permítaseme decir que enfrentarse con las conclusiones de Platón no supone una negación de la vitalidad de su pensamiento. La *República* podría en mi opinión, estimarse como la mejor introducción general a la filosofía. La magnitud de la obra; la unidad que impone a tanta variedad de materias; el tema fundamental, escogido a ruego de Aristóteles, «que la virtud y la felicidad son las dos facetas del mismo esfuerzo»; el reconocimiento de que el individuo justo y feliz es el producto de una sociedad justa y feliz; todos estos méritos, avalados por el carácter indefinible de una personalidad igualmente grande, explican suficientemente y justifian el lugar que ocupa Platón en la historia de la cultura de Occidente. El hecho de abordar todas las preguntas fundamentales es, en definitiva, lo que cuenta. Son sólo sus respuestas las que no podemos aceptar en toda su extensión.

Lo primero y principal que se debe subrayar es que su concepto del estado justo se concreta en la oligarquía.

Está en favor de una sociedad de clases, en la cual el trabajo de producción debería estar estrictamente diferenciado del trabajo de administración. Los agricultores y todos los demás artesanos no deberán ser incluidos en el cuerpo de ciudadanos. El estamento ciudadano está constituido por una clase de Guardianes con sus Auxiliares. Los Guardianes, cuya virtud peculiar es la sabiduría, constituyen la clase gobernante. Los auxiliares, cuya virtud característica es el valor, están encargados de proteger el estado de los enemigos internos y externos. La virtud que distingue a los productores es la templanza. Aquella ciudad cuyos guardianes son sabios, los auxiliares son valerosos y los productores son pacientes, deberá adquirir, como una Ciudad, la cuarta de las virtudes cardinales, la justicia. He aquí la respuesta de Platón al problema, expuesto al principio, de cómo se podría hacer justa la Ciudad Fastuosa.

En segundo lugar, para llegar a hacer aceptable esta forma de ciudad, se necesita la sanción sobrenatural. Hasta ahora los griegos habían puesto su fe en el mito homérico y hesiódico. El fallo de estos mitos, fábulas, ficciones y otros sucedáneos (traducid la palabra griega *pseudos* como os plazca), no radica, dice Platón, en que sean ficciones, sino en que son *malas* ficciones. Homero llama «malas» ficciones a las que, por ejemplo, describen los dioses cometiendo crímenes, o a soldados que son cobardes. Lo que se necesitaba eran mentiras «medicinales», «curativas». Un gobierno sabio no debe esperarlas de sus poetas. Sólo el estado debería disfrutar del privilegio de inventar «mentiras».

He aquí la ficción fundamental (*gennaion pseudos*), la «mentira real» o la «mentira noble», como se la ha venido denominando tradicionalmente, o la «ficción arrogante» como Cornford prefiere llamarla, en la cual descansa la estabilidad del estado. Esta «falsedad necesaria», esta «ficción audaz», se irá comunicando gradualmente, pri-

mero a los gobernantes, después a los soldados y por fin al pueblo. Puede que la credulidad no se obtenga inmediatamente, pero, con el paso de un par de generaciones, se puede tener confianza en que se establecerá. La sustancia de la ficción es la siguiente: aunque todos los miembros del estado son hermanos, porque son hijos de una misma madre, la tierra, Dios los ha hecho de tres clases distintas. La primera posee una mezcla de oro en su composición; tiene el poder de mando y sus integrantes deben de ser honrados como jefes: son los guardianes. La segunda, la de los auxiliares, que están para defender el estado, tiene una aleación de plata. La tercera, la de los labriegos y los artesanos está compuesta de barro y de hierro. Está previsto que, si por casualidad naciera de padres de oro un hijo de metal inferior, deberá ser degradado. Esta prescripción debería lógicamente llevarse a cabo. En caso contrario, si de padres de barro y de hierro naciera un niño de oro, la ascensión no tendría lugar porque no daría resultado. No se proveería a la tercera clase de una educación suficiente para que un niño en esta clase llegara a gobernante.

Para salvaguardar a los guardianes y auxiliares del egoísmo, todas las cosas serán de propiedad común, incluso sus esposas e hijos. Habrá una estación dedicada a los enlaces, en la que las parejas serán distribuidas en grupos. No deberá darse pie a protesta: los grupos serán iguales. Pero, en interés de los eugenésicos, se distribuirán los grupos de forma que a los hombres mejores correspondan las mujeres más estimadas. Después de los nueve meses, al venir la época de los nacimientos, los niños deberán ser examinados por expertos, y eliminados los inútiles. A los que se juzgue buenos para ser ciudadanos se les distribuirá entre las madres nodrizas, que los cuidarán, sin que las madres reconozcan a sus propios hijos. Por lo general, las mujeres recibirán la misma educación que los hombres; gimnasia para el cuerpo y mú-

sica para el espíritu. Esta igualdad de sexo perdurará durante la guerra. Se entrenará a las mujeres para el combate, codo con codo, con los hombres. También los niños participarán en la lucha; se les iniciará tan pronto como sea posible, presenciando combates desde distancias prudenciales, pero lo suficientemente cerca para que pronto se familiaricen con la vista de la sangre.

Un principio fundamental de la constitución deberá ser: un hombre, un trabajo. Nadie puede hacer bien más de una cosa. Así, los hijos de los labriegos y de los artesanos aprenderán de sus padres y continuarán en el oficio. Como reacción contra Solón, fundador de la democracia ateniense, que concedió a los granjeros y trabajadores el derecho de asistir a la Asamblea y participar en la administración de la justicia, esta nueva regla de Platón, «un hombre para cada trabajo», encasilla a cada trabajador en su propio oficio. La sola excepción notable, muy notable por cierto, consiste en que el gobernante se considerará siempre capaz de desempeñar el poder. El perpetuo maridaje entre sabiduría y espíritu bélico parece que refleja la constante disposición del director de la Academia para fomentar los golpes oligárquicos. (P.-M. Schuhl, *Platon et l'activité politique* en la *Revue des Etudes Grecques,* Núms. 59-60, pp. 46-53.)

La exclusión de los trabajadores de toda participación en la dirección de los asuntos del estado trae consigo una profunda alteración en la educación. La educación se hace privativa de los guardianes y de los auxiliares, y es, con excepción de la guerra, puramente abstracta. Las materias, en escala ascendente son: la aritmética, la geometría plana, la geometría sólida, la astronomía (de la cual se debe excluir la observación directa y, por consiguiente, se convierte en una pura geometría esférica), armonía y, finalmente, dialéctica. Lo que se pretende conseguir con estas materias es ejercitar el intelecto en la aprehensión

de las verdades eternas, de las cuales la idea de Dios es la culminación.

Antes de abandonar la *República,* deberemos comparar lo que Platón incluye en su esquema de la educación con lo que omite. Homero había sido durante dos siglos el ingrediente básico de la educación de Atenas y de la Hélade. La voz de Homero iba a enmudecer ahora; sus «malas» mentiras sobre los dioses, y sobre la posibilidad de que los valientes se comporten como cobardes, hacen que quede eliminado como educador de los ciudadanos del estado ideal. Con él muere el drama ateniense. «Migajas del banquete de Homero» llamaba Esquilo a sus obras, lo que fue suficiente para que fueran condenadas. Porque, en el teatro, se iba a escenificar el banquete ante vastos auditorios, incluyendo no sólo mujeres, que, aunque educadas como hombres, no dejaban de ser el sexo inferior, sino también delante de trabajadores, carentes de barniz de oro o de plata y desposeídos del valor o de la sabiduría con que regular las pasiones a las que apelaba clamorosamente el drama.

El *Timeo,* al que volvemos ahora, seguramente fue compuesto treinta años después de la *República,* pero se enlaza íntimamente en su intención. El propósito es el de proveer a los ciudadanos del Estado Ideal de una cosmología, libre de lo que Platón juzgaba rasgos objetables de la mentalidad jónica. Por eso se fija la fecha inmediatamente después de la discusión sobre el Estado Ideal en la *República,* y comienza con un sumario de las conclusiones principales de aquel diálogo. Vale la pena repetir las palabras exactas de Platón; por ellas vemos que no ha evolucionado su forma de pensar en los treinta años transcurridos. Lo que sigue es un párrafo condensado de sus páginas primeras:

> «Nuestro tema de ayer fue el estado ideal y sus ciudadanos. Comenzaremos por segregar los labradores y los artesanos de los guardianes. Asignamos una ocupa-

ción para cada clase. Los guardianes sólo deben defender la comunidad de todo peligro externo o interno, tratando amablemente a los de casa, pero enfrentándose duramente con los indeseables de fuera. Los guardianes deben ser mantenidos por el estado, vivir en común y dedicar todas sus energías al mantenimiento de la norma moral de la comunidad. Las mujeres deben recibir la misma educación que los hombres, y compartir sus ocupaciones tanto en la guerra como en la paz. Se poseerán las mujeres y niños en común; pero los hijos no conocerán a sus propios padres. Los que pertenezcan al mismo grupo se deberán mirar como hermanos y hermanas; los de los grupos de más edad serán padres o abuelos sin distinción; los de los grupos más jóvenes hijos o nietos. El emparejamiento se llevaría a cabo por lotes. Los hombres y mujeres encargados del emparejamiento podrían, no obstante, ponerse de acuerdo secretamente para que los lotes salieran de forma que los buenos cayeran con las buenas y los malos con las malas. Se educaría a los hijos de los buenos, y a los de los malos excluiría de la selección para darlos a los agricultures y artesanos. Todos los niños deberían estar bajo observación y ser ascendidos o degradados más tarde según pareciera más conveniente.»

Conviene hacer notar que las modificaciones antedichas se refieren sólo a los guardianes. Como se deduce por todos los detalles, forman dos clases diferentes: la clase sacerdotal, integrada por los varones ancianos, y los militares, que son los que están aún en disposición de llevar armas. Estas dos clases sostendrán el estado, y sólo ellos podrán aplicar las reglas de la comunidad de los buenos y de la comunidad de las esposas. En cuanto a los matrimonios, es evidente que se efectuaban entre los soldados varones y hembras; los sacerdotes quedaban encargados de la distribución para, así, llevar el control de los mismos y apoyar la supuesta seguridad sobre las selecciones eugenésicas.

Mas volvamos a considerar la vida religiosa de la comunidad. El estado reconocerá dos tipos de dioses. Pri-

mero, los dioses con forma humana de las antiguas mitologías. Una vez hechas desaparecer las escandalosas historias sobre ellos, podría persistir su culto. Pero Platón no disimula su falta de interés por ellos. Y así dice irónicamente:

> «La realidad supera todo lo que nosotros podamos decir sobre su origen. Lo mejor es aceptar la narración de las primitivas mitologías. Sus autores dicen que descienden de los dioses y, por tanto, debemos suponer que conocen sus propios ascendientes. No se nos pregunte lo que nos cuentan de los dioses estos hijos suyos; aunque ello no sea conveniente ni probable, atengámonos a la tradición y dejémosles que nos den su propia versión de la historia de su familia.» (*Timeo*, 41.)

Entre la segunda clase de dioses, por los cuales no sintió Platón mayor preocupación, estaban la tierra misma, junto con el sol, la luna, los planetas, y las estrellas fijas. En el *Timeo* da una descripción probable del origen, composición y moción de los que él llama astros-dioses. Primeramente, en cuanto a su origen, dice que han sido hechos por un dios-creador, el Demiurgo, según el modelo de una realidad eterna e ideal. Su creación consistió en la imitación más aproximada posible de una textura perfecta sobre el material refractario. Eran tan perfectos como pueda concebirse, verdaderas copias del ideal realizado sobre elementos materiales de tierra, agua, aire y fuego. «El origen de este mundo es una combinación de la necesidad y de la inteligencia. La inteligencia domina a la necesidad y la persuade de producir la mayor parte de las cosas. De esta forma y en esta medida, por la victoria de la persuasión inteligente sobre la ciega necesidad, tuvo principio el universo.» (*Timeo*, 48.)

Se podría esperar, por lo que ya conocemos de Platón, que, en su esfuerzo por comprender la operación de la «persuasión inteligente», contaría ante todo, sino exclu-

sivamente, con las matemáticas. Así, para la *composición* de los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego, el ejemplo más apropiado que se le ocurre es el triángulo. Opina, aunque sin insistir en ello, que los dos tipos de triángulo explicarán las diferencias de los cuatro elementos. Primero, un triángulo isósceles con un ángulo recto; segundo, un tipo de triángulos escalenos que dispuestos por pares producirán un triángulo equilátero. Más allá de este punto, el argumento pierde su fuerza, al menos para nuestro propósito. Para explicar la *moción* de los cuerpos celestes se apoya en la geometría del círculo, deteniéndose especialmente en los círculos del ecuador y de la eclíptica. Explica la oblicuidad de la eclíptica relacionándola con algunas de las cosas imperfectas de la naturaleza.

A primera vista, parece gratuito el método de explicación del *Timeo*. Pero, en realidad, supuso la base de otros adelantos en el conocimiento. Es obvio que todo intento de aplicar las matemáticas a la interpretación de la naturaleza merece el mayor respeto. Nosotros sólo quisiéramos insistir en que el intento de los doctores hipocráticos para explicar la fisiología humana, por analogía con los procesos artesanos, es de idénticas características.

Las *Leyes* (con su apéndice, los *Epinomis*) es la más extensa, la más nueva, y, en mi opinión, la más importante de las obras de Platón. En esta etapa final de su pensamiento, la cosmología del *Timeo* queda elevada a la categoría de religión. Esta fue la religión principal de los últimos tiempos de la antigüedad. Y contra ella, precisamente, se revolvió Epicuro.

Es en la *República* donde Platón muestra que ha adquirido una consciencia tan reciente del mundo Ideal y de la irrealidad del mundo del sentido, que encarece a sus lectores no prestar atención al cosmos visible:

«El cielo estrellado, aunque sea la más perfecta de las cosas visibles, debe considerarse muy inferior a las mociones auténticas de la absoluta calma y actividad. Mas hay que captarlos por medio de la razón y de la inteligencia y no por la vista. Los cielos estrellados deberán utilizarse sólo como un modelo y con el criterio de un más alto conocimiento. En astronomía, lo mismo que en geometría, nos dedicaríamos a los problemas y dejaríamos los cielos en paz, si pudiéramos acercarnos al sujeto por el camino recto.» (*República*, VII, 529, condensado.)

Treinta años más tarde, al escribir el *Timeo*, su actitud había cambiado. Es el cielo visible en sí lo que se convierte en objeto de su estudio. Ahora, Platón enseña que el cosmos visible es eterno en sí, aunque esté compuesto de los cuatro elementos. Su eternidad queda asegurada por el hecho de que el Demiurgo, cuando lo creó, consumió toda la materia del universo, de forma que no existe posibilidad de que ningún cuerpo del exterior perturbe el cosmos que él había creado. De forma que nuestro cosmos es eterno porque es único. (*Timeo*, 32-3.)

Su eternidad está también garantizada por lo que Platón consideraba como un adelanto reciente de la astronomía. Como un eco pitagórico, Platón creyó que los cuerpos eternos deben moverse en círculos perfectos a velocidad regular. Los movimientos observados en los planetas (las estrellas errantes) parecían contradecir esta hipótesis. Platón ya había planteado este problema a los miembros de su Academia para explicar las irregularidades de los movimientos observados, en el supuesto de que, a pesar de las apariencias, los cuerpos celestes estaban, de hecho, moviéndose en círculos perfectos a una velocidad uniforme. Se puede preguntar si es rigurosamente científico establecer previamente las condiciones de una solución aceptable. De todas formas, sí es posible, y el astrónomo Eudoxio nos dio la respuesta requerida. La astronomía eudoxana se convirtió para Platón en la «verdadera» as-

tronomía, y no había inconveniente en incluirla sin peligro en el curriculum educacional de las *Leyes*. Duhem, en su *Système du Monde* (I, XIII, 91-101) explica así la cuestión:

> «Ahora comprendemos porqué se exige a la juventud estudiar las más avanzadas teorías de la aritmética, la geometría y la astronomía. Es porque la verdadera astronomía, demoliendo los presupuestos de la astronomía de pura observación y sustituyéndola por las leyes exactas y eternas del movimiento estelar, evitará a los jóvenes considerar las estrellas como dioses falsos y las opiniones sacrílegas que podrían ser causa de escándalo en la ciudad.»

El estado y la religión estaban ya inseparablemente unidos, como sabemos, en la antigua Grecia. Pero el crecimiento del escepticismo, resultante del descrédito sufrido por los antiguos mitos de la ciencia jónica, forzó a Platón a una nueva formulación de la antigua identidad. Ahora se equiparó a los dioses del estado con las estrellas-dioses, y no como una identificación entre los dioses del estado y los dioses mitológicos con formas humanas, sino como tolerancia clemente a una fe que estaba agonizando. Pero esta identificación fue reforzada más, si cabe. Así, dice Reverdin, en *La Religion de la Cité Platonicienne*: «Platón fue ciertamente el primero en concebir el estado bajo la forma de una iglesia. Los dogmas que Platón expone en las *Leyes* representan una auténtica revolución en la historia de la religión griega.» Y Festugière, en *La Révélation d'Hermes Trismegiste*, II, 92, añade: «Fue Platón el verdadero fundador de la filosofía religiosa de la era helenística.» Deberemos observar más de cerca esta nueva religión, puesto que fue el telón de fondo de Epicuro y del Jardín. Porque, en esta última versión del estado ideal de Platón, la ciudadanía se sustentaba en la fe ortodoxa; diferencias de opinión en materia de cosmología terminaron en herejías; y las persecuciones

por impiedad, como la que desterró a Anaxágoras y condenó a Sócrates, fueron reemplazadas por una Inquisición regular con castigos que van del encarcelamiento hasta la muerte.

Para eliminar el choque entre dos tipos de dioses, Platón intenta una amalgama arriesgada del antiguo antropomorfismo de los dioses con las nuevas estrellas-dioses. En el párrafo siguiente echa en cara a los jóvenes ateos de sus días el haber perdido la fe en ellos: «¿Quién puede librarse del aborrecimiento y del odio hacia ellos, cuando se niegan a creer lo que sus madres y nodrizas les enseñaron; ni siguen el ejemplo de sus padres, cuando los ven y oyen ofrecer sus sacrificios y plegarias?» Aquí se refiere a los antiguos cultos del estado, en los que no creía totalmente. Y entonces añade: «Vienen para presenciar y efectuar las genuflexiones y las postraciones hechas por los helenos y los bárbaros al sol y a la luna que se levantan y se ponen. Pero, aun sabiendo todas estas cosas, las desprecian sin motivos reales, en vez de admitirlas como cualquiera que tuviera una onza de sentido común. ¿Cómo puede uno mostrarse amable con tales personas?» (*Leyes*, X, 887-8.) Con la alusión a la adoración del sol y la luna (notemos la referencia a los bárbaros) introduce el nuevo culto a las estrellas.

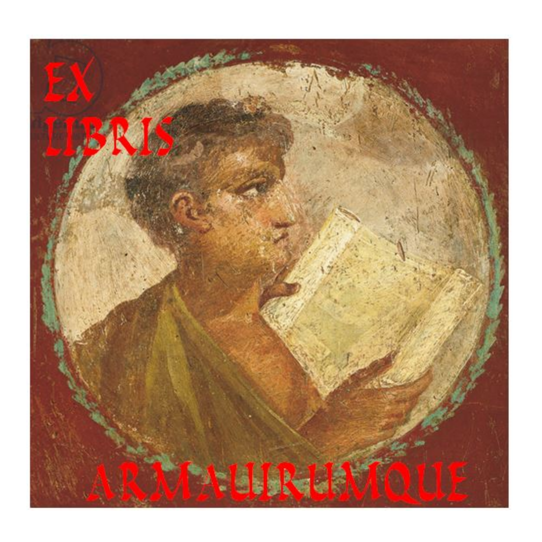
Para la adoración de los antiguos dioses, Platón no ofrece más defensa que la tradición establecida. Justifica la adoración de las estrellas-dioses, contra la impiedad de Anaxágoras, por la verdadera (eudoxiana) astronomía. Pero pone a los dioses primitivos bajo la protección de los nuevos, proponiendo como objeto del culto sumo del estado la deidad compuesta de Apolo y Helios, identificando el dios antropomórfico de Delfos con el principal de los dioses celestes. Este paso intrépido sentó un precedente. Porque algunas generaciones más tarde fueron identificadas estrellas y constelaciones con los personajes de la mitología y, aun, de la historia. Este proceso, conocido

con el nombre de *catasterismo*, fue uno de los logros de esta nueva religión «científica», la astrología, a cuya elaboración los estoicos aplicaron todo su talento. Los cuerpos celestes, rodando eternamente en sus órbitas circulares de acuerdo con las leyes de la geometría, fueron dotados también con la vida palpitante de los primitivos dioses antropomórficos. Esta, la más avasalladora de todas las supersticiones, existió en estado embrionario en la nueva religión de Platón.

El organismo gubernativo de esta ciudad ideal de Apolo-Helios se llamó el Consejo Nocturnal, porque se reunía por la noche cuando parecía ser mayor la «influencia» (yo escojo la palabra astrológica deliberadamente) de las estrellas. Era a la vez un consejo político y religioso, cuyos más venerados miembros eran los sacerdotes de Apolo-Helios. El control del culto correspondía fundamentalmente a Delfos, cuyo oráculo era incesantemente invocado: fue Delfos quien promulgó la legislación religiosa; un colegio de *Exégetas*, elegidos por Delfos entre una lista de candidatos enviada por la ciudad, debería interpretar la ley y controlar y organizar la vida religiosa de la ciudad. Los *Euthunoi* ocupaban el rango más alto en la magistratura: debían vivir en el santuario de Apolo-Helios y ejercer el control definitivo sobre toda la vida de la ciudad. Del templo de Apolo-Helios debía escogerse el superintendente de la educación; el gran sacerdote de Apolo debía ser el magistrado *epónimo*.

Finalmente, queremos hacer notar que el calendario religioso se correspondía estrictamente con la estructura de la sociedad. La sociedad misma sería un reflejo del orden cósmico y expresaría las leyes matemáticas que controlan el universo. Los ciudadanos serían en número de 5.040, que parecía un número políticamente idóneo; pero también tenía la ventaja de que era divisible por 144. Así era posible dividir la población en doce tribus, en honor de los doce dioses mayores. Subdivididas cada una

de las tribus en doce grupos iguales, en cada tribu se deberían celebrar dos festivales mensuales, uno en honor del dios epónimo de la tribu; el otro, en honor del dios titular de una de las subdivisiones. De este modo, como observa Reverdin, se estableció correspondencias místicas entre la estructura del universo, la organización de la sociedad y el ciclo festivo. Se podría añadir como conclusión, que, en el criterio de Platón respecto de los contratos, la honestidad de los artesanos y el honor de los soldados se transformaron en obligaciones religiosas, cuya violación atrajo las iras del cielo (920d-921c.) Reverdin no exageró al decir que el estado estaba concebido en forma de iglesia.



## VII

## LA REBELIÓN DE EPICURO

Epicuro, ya lo hemos dicho, fue un reformador que dirigió todo su pensamiento hacia los problemas prácticos de su tiempo. «Vana es la palabra del filósofo que no sabe aliviar al hombre que sufre.» Pero al formular su programa poseía, como punto de arranque y blanco de su ataque, la filosofía más comprensiva que el mundo haya visto jamás, lo que, evidentemente, fue una fortuna para él, ya que le prestó un alcance y una coherencia a su pensamiento de los que, de otra manera, hubiera carecido. En la *República*, en el *Timeo* y en las *Leyes* encontró diseñada por mano maestra la visión de un mundo que ofendía sus instintos más íntimos, al tiempo que compelía su inteligencia a las grandes alturas. No podría encontrar lugar para él en la ciudad de Platón. No sabría inclinarse ante sus dioses. La legislación penal de la cosmología platónica, en el supuesto de que pudiera ser llevada a la práctica, no sería jamás aceptada por él, y no es que le disgustaran concretamente algunas partes del sistema, era todo el concepto en bloque lo que le repelía. En consecuencia, a la idea de un estado justo y proyectado por un legislador, opuso un contrato social nacido de la existencia común de la humanidad. A la recién restaurada religión de los dioses-estrellas contra-

puso lo que llamó «la idea común de dios grabada en el espíritu de todo hombre». Contra la cosmología ideada por los astrónomos geométricos, aplicó la piedra de toque de la experiencia común guardada como un relicario dentro de la larga tradición jónica de la filosofía natural. En toda circunstancia, descartó la autoridad avasalladora del legislador en favor del principio del asentimiento voluntario.

La diferencia entre estas dos concepciones quedó bien ilustrada en sus teorías sobre el origen y desarrollo de la lengua. Platón contribuyó a esta cuestión con un brillante, aunque un tanto versátil, estudio en su *Cratylus*. Un tema dominante es la idea de un legislador del lenguaje que inventa nombres para las cosas de acuerdo con las características de un dialéctico. Epicuro rechazó la idea. «En un principio no se colocaron los nombres a las cosas deliberadamente.» Los primeros sones vocales fueron la respuesta de diferentes grupos de hombres a circunstancias físicas diferentes. Las palabras se desarrollaron más tarde, cuando «*por común consentimiento* de los diversos grupos se añadieron nombres a las cosas» (EH, 75-6). Lucrecio, en su intervención en la polémica, fue menos ceremonioso: «Es falso suponer que algunos hombres se dedicaron a poner nombres a las cosas. ¿Por qué un hombre debió hacer este regalo gratuito a los otros? ¿Por qué habían de aceptar los otros voluntariamente estos nombres?» (V, 1041-50.)

Al volver de nuevo al tema de la fundación del estado y al origen de la justicia, encontramos que la teoría del contrato social no fue desconocida para Platón. No hubo legislador en la primitiva etapa pastoral-agrícola de la sociedad. La vida en la Ciudad Simple descansaba sobre el contrato. Así dice Platón: «Cuando los hombres cometieron injusticias y sufrieron sus consecuencias juzgaron que era mejor evitarlas. De aquí surgieron las leyes y los convenios. Por eso llamaron justas y legales las

reglas establecidas de esta forma.» (*República*, 358e-9a.) Este concepto del origen de la justicia en la Ciudad Simple, así como otras realizaciones de la misma, llamaron la atención de Epicuro. Él incluye en sus *Doctrinas Principales* (XXXI) lo siguiente: «La justicia, que tiene su origen en la naturaleza, es un contrato recíprocamente ventajoso para evitar hacer o sufrir la injusticia.» En su versión del contrato, Lucrecio nos hace esta aclaración histórica —después de la institución de la familia y antes del nacimiento del estado—: «Cuando los vecinos comenzaron a reunirse en una liga de amistad desearon, recíprocamente, no hacer ni recibir mal; y suplicaron la indulgencia para los niños y las mujeres, confirmando con gritos y gestos en sus toscos discursos que era conveniente para todos tener piedad del débil.» (V, 1019-23.)

Este contrato recíprocamente ventajoso, esta liga de la amistad, fue para Epicuro la verdadera fuente y la base de la sociedad humana. Porque él no fue un anarquista, sino un reformador. Mirando hacia atrás el curso de la historia desde la avanzadilla de medio milenio y más aún, el historiador eclesiástico Eusebio hizo este comentario sobre el Jardín: «La secta de Epicuro fue un modelo de auténtica sociedad política *(politeia)*, de la que había sido desterrado todo belicismo y en la que no existía más que un espíritu común y una creencia común.» (*Praeparatio Evangelica*, XIV, 728.) Eusebio se encontraba en magnífica posición para juzgarlo, ya que el cristianismo había logrado lo que Epicuro había intentado: había recreado la sociedad en, para y por una organización voluntaria. «Apártate de la vista de los demás» era la regla de Epicuro; aunque él nunca dudó de la gran influencia que podía llegar a ejercer un hombre que huyese del sendero de la ambición. Ya desde el principio fue Epicuro una figura pública.

Su contemporáneo Menandro, que cumplió el servicio militar con él, lo comparaba con Temístocles, pues daba

la casualidad de que los padres de ambos llevaban el mismo nombre, Neocles. Basándose en esta coincidencia, Menandro tributa a Epicuro un cálido homenaje con este breve epigrama: «¡Salve, hijos de Neocles, salvadores gemelos de vuestra tierra, a la cual uno rescató de la esclavitud y otro, de la locura.» (*Antología Griega*, Libro VII, 72.) Si estamos dispuestos a aceptar a Platón con su programa para salvar a su país, se nos permitirá también atribuir a Epicuro igual vocación pública; en realidad, jamás faltó alguien que lo creyera así. Diógenes Laercio nos cuenta que su tierra natal lo honró con estatuas de bronce y que sus discípulos fueron tan numerosos que difícilmente podían contarse en todas las ciudades; los bustos que conocemos de él corroboran esta afirmación; además, tienen toda la apariencia de ser copias de originales hechos en vida.

Nos dice Taylor: «El propósito de Platón al redactar sus escritos políticos fue estrictamente práctico. Más que en ninguna otra obra de Platón, es en las *Leyes* donde se encuentra una relación directa de la vida política de la época en que las escribió, y está bien claro que fue para satisfacer una apremiante necesidad.» (p. 463.) La tradición nos dice que se le pidió a Platón y que no aceptó redactar las leyes de Megalópolis; pero, en cambio, envió a Dion a «libertar» Siracusa, a Pytho y Heracleides a «liberar» Tracia, a Aristónimo a escribir las leyes para los arcadios, a Formio a Elis, a Menedemo a Pyrrha. (Plutarco, *Contra Colotes*, 1126c-d.) Las *Leyes* fueron el esquema de Platón para la regeneración de Grecia, que, por cierto, fue aceptado abiertamente en un sector al menos, que es el que a nosotros nos interesa. Nilsson nos dice en su *History of Greek Religion* que los dioses astrales platónicos y estoicos comenzaron a invadir los festivales tradicionales; que el saber sacerdotal y tradicional, conservado en las familias aristocráticas, fue escrito, recogido, sistematizado y adaptado al uso diario; que aquellos

que poseían un saber sagrado vinieron a constituir una nueva profesión. De este modo, en la nueva ciudad de Alejandría, junto al Nilo, que pretendía ser una nueva y más gloriosa Atenas, el platonismo y el epicureísmo habían de tener su primer choque. Colotes, como se recordará, había intentado interesar a Ptolomeo I en la filosofía del Jardín. El rey pensó que esta filosofía no iba a ayudarle a gobernar Egipto. Al mismo tiempo, el teólogo ateniense Timoteo, miembro de la antigua familia sacerdotal de los Eumólpidas, llegó —en frase de Nilsson— a ser «una especie de ministro del culto público de Ptolomeo I, colaborando con él en la fundación de una rama del culto eleusiano y en la institución del culto al nuevo dios nacional, Serapis.»

La implantación de este nuevo dios, una deidad compuesta, siguiendo el modelo del Apolo-Helios de Platón, es digna de una breve consideración, porque ello nos ilustra acerca del medio en el que debía moverse el movimiento epicúreo. En Alejandría, un gobierno griego controlaba la población egipcia; se requería la intervención de una nueva divinidad para respaldar esta situación. De acuerdo con este ambiente, se divulgó que Ptolomeo tuvo una visión en la que se percató de la necesidad de una nueva adoración y en la que se le decía que iba a obtener una estatua del dios griego Plutón del templo de Zeus, en Sinope, como objeto de ese culto. Con el fin de dar un nombre al nuevo dios y para ayudarle en el culto, colaboró con Timoteo un sacerdote egipcio llamado Maneto. Se decidió que el nombre del nuevo dios sería Serapis. Su templo, el de Serape, fue uno de los más suntuosos monumentos del mundo antiguo. Un escultor griego, Bryaxis, esculpió la imagen del nuevo dios. Como lenguaje litúrgico se usó el griego. Comenta Loisy que el nuevo culto fue «un programa cuidadosamente planeado de adaptación de la religión de Egipto al espíritu y costumbres de los griegos». Y obtuvo un gran éxito. Con el tiempo llegó

a haber cuarenta y dos Serapeos en Egipto. Además, pronto se extendió a Atenas, Antioquía, Chipre, Sicilia, y, más tarde, se estableció en la mayoría de las tierras mediterráneas desde la Siria hasta Italia.

Pero el tipo de religión que mereció la aprobación de Platón tenía más reminiscencias babilónicas que egipcias. La primera suerte de templo de adoración a los cielos y las estrellas bien organizado se encontró entre los sacerdotes babilónicos de la Caldea. Parece bastante seguro que fue alrededor del siglo VIII a. C. Aquí nació la primera ciencia exacta, la astronomía, basada en observaciones de los movimientos periódicos del sol, la luna y los planetas. Y esto sucedió en una sociedad que, al contrario de los ingenuos griegos, que adoraban dioses con forma humana, encaminaron su adoración hacia el mismo cielo y su jerarquía de estrellas fijas y errantes. Con el nacimiento de la astronomía se dieron la mano el impulso intelectual y el sentimiento religioso. Había nacido un nuevo tipo de religión.

Como resultado de la conquista de Babilonia por Ciro en el 538 a. C., los magos persas adoptaron la religión de los adversarios vencidos. La religión de las estrellas comenzaba, pues, mostrando su fatal fascinación. Los templos de adoración de los caldeos subsistieron bajo el dominio persa, y el nombre de caldeo se convirtió en sinónimo de sacerdote-astrónomo, llegando sus templos de adoración a extenderse a todo lo ancho del imperio persa. Mucho antes de Platón, ya debían los griegos haber tenido conocimiento de esta religión, que era tan diferente de la suya. El propio Thales recibió información de los hallazgos de los astrónomos babilónicos, y los astrónomos griegos y babilónicos llegaron a trabajar en colaboración por aquel tiempo. El modelo geométrico del cosmos fue el fruto de este contacto, ya que las observaciones acumuladas por los babilonios habían provisto de un sistema de referencia a la geometría esférica de los

griegos. Pero ¿de dónde sacó Platón la idea de que esta nueva religión astronómica sofisticada podía proveer de un sustitutivo al culto decadente de los dioses antropomórficos? Por supuesto, no podemos estar seguros de la respuesta, aunque no cabe duda de que, cuando Platón era muy joven, la idea de que los dioses celestes pudieran servir como suplemento de la insuficiencia de los cultos tradicionales que pululaban y, por cierto, en círculos muy próximos a su persona, era bastante conocida.

La madre de Platón tenía un primo, Critias, escritor brillante y activo político. Fue uno de los Treinta Tiranos y pereció en la lucha contra el demócrata Trasíbulo, en el 403 a. C., cuando Platón tenía veinticinco años. Platón sentía una cierta simpatía por él; así, lo personificó como el narrador de los mitos en su *Critias* y en el *Timeo*. Aún poseemos un discurso de Critias en una obra, que es de un vívido lenguaje directo y en el cual expresaba, con toda la emoción de un nuevo descubrimiento, la utilidad política de una religión como la de los dioses-estrellas de los caldeos. Habían quedado atrás los tiempos en que un Pisístrato pudo regresar a Atenas vistiendo como una bella amazona parecida a Atenea y conduciendo su carruaje dentro de la ciudad. Un público más sofisticado exigía trucos más sofisticados. Así es como el orador de la obra de Critias describió su idea:

> «Hubo un tiempo, salvaje y a merced de la fuerza, en que la vida del hombre no se atenía a reglas. No había recompensa para el justo ni castigo para el malo. Fue entonces, yo creo, cuando los hombres idearon leyes para castigar al pecador, de forma que la justicia pudiera mantener su imperio por encima de todo sin distinción y poner a la violencia en retirada. Así, el que hiciera mal sería castigado. Pero más tarde se comprobó que las leyes sólo alcanzaban a castigar la violencia abierta, mientras escapaba a su dominio el crimen oculto. Pero alguien, con más clarividencia que los demás, ideó el miedo a los dioses, para que los

hombres temieran aun las consecuencias de sus pecados secretos, de sus palabras y de sus pensamientos. Había nacido la religión: y ella enseñó que existe un Ser sobrenatural, inmortal, dotado del poder para ver todo lo que se hace y oír todo lo que se dice. Podía conocer aun los actos concebidos en secreto. Esta ficción fue aceptada con gusto, y su autor llegó a fijar la morada de los dioses en el cielo, de donde los hombres esperan que desciendan bendiciones y desastres. De allí viene el rayo y el trueno, allí se ve la faz estrellada de la noche en la que se pueden leer las estaciones y las horas, allí nace el astro-día, de allí caen las nieves. Con tal miedo, nuestro descubrimiento levantó un cerco a la humanidad, escogiendo una morada resplandeciente para el dios de su brillante imaginación, aplastando el desorden con leyes. Así, creo yo, que logró persuadir a los hombres de que aceptaran la raza de los dioses.»

(Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker.*)

Cierto que sólo se trata del discurso de un personaje en una obra; sin embargo, es un documento contemporáneo y, si bien no nos proporciona una garantía para decir que Platón escogió el papel del hombre inteligente que inventó los dioses celestes para atemorizar a los hombres e inducirlos al respeto de las leyes, al menos dejó la puerta abierta para la suposición. Mucho insistió en el valor de la mentira medicinal. Hasta dijo que era necesario dejar en manos de los legisladores la invención de las ficciones más convenientes. Y aún recomendó mantener el culto de los dioses antropomórficos, aunque personalmente había perdido la fe en ellos. Finalmente, también trabajó e insistió en la adoración del dios-estrella Apolo-Helios, aunque en este caso fue personalmente sincero en su dedicación a este culto. Es difícil juzgar la sinceridad en las creencias religiosas; pero no es la sinceridad personal lo que importa. Calvino fue sincero; sin embargo, el dios de Calvino sigue siendo una abominación para aquellos que no pueden aceptar la predestinación. Y para Epicuro y sus seguidores, la religión de las

estrellas-dioses venía a resultar una abominación semejante. Es en este aspecto de contrincante audaz de este credo como Lucrecio escogió presentar a Epicuro delante del auditorio romano:

> «Cuando la vida del hombre yacía demasiado baja para que nos atreviéramos a mirarla, arrastrándose sobre la tierra, aplastada por el peso de la religión, que mostraba su rostro desde las regiones celestes y se abatía sobre los mortales con rostro sombrío, un hombre de Grecia fue el primero en atreverse a levantar sus ojos hacia ella; en permanecer firme al encontrarse frente a frente: no lo acobardaron las historias de los dioses ni los truenos airados, ni el cielo con su bramido vengador, sino, muy al contrario, cuanto más alborotaban ellos más profundamente se arraigaba el valor en su espíritu. Ambicionaba ser el primero en descorrer los cerrojos echados ante la puerta de la naturaleza. Y, efectivamente, con la gallarda fuerza de su espíritu, alcanzó su propósito. Traspasó con ventaja los erizados muros del mundo y, con entendimiento y espíritu, saltó el abismo infranqueable. Con su victoria, nos aportó noticias de lo que puede llegar a acontecer o no; nos mostró que cada cosa tiene un poder limitado y marcó claramente los límites. A la vez, dio alcance a la religión, la puso bajo los pies del hombre y la pisoteó. Su victoria nos elevó a los cielos.» (I, 62-79.)

Nadie pregunta ya si el «hombre de Grecia» de este pasaje es Epicuro. Pero la confusión reinó entre los comentaristas, al igual que sobre la situación histórica precisa que se pinta en las palabras introductorias —«cuando la vida del hombre yacía abatida por el peso de la religión que lo arrojó del cielo». Bailey ha contribuido a esta confusión por su incomprensible libertad al traducir el vocable *religio* de Lucrecio, que se deriva del griego *muthos* en los textos epicúreos. Él tradujo indiferentemente por «mito», «leyenda», o «superstición», con el agravante de que para él «superstición» y «superstición popular» son términos intercambiables. Esto oscurece la

referencia sobre Platón, cuando denomina su sofisticada cosmología con el vocablo *muthos*, que puso, aunque incidentalmente, en boca de Critias. Habiendo perdido la pista de Platón y suponiendo gratuitamente que la adoración de las estrellas había tenido su origen en Grecia, Bailey se vio envuelto en una polémica carente de interés sobre el porqué de considerar a Epicuro, al final de la cuarta centuria, como el *primero* en desafiar esta creencia. Pero el reto iba dirigido hacia la religión política de Platón, y Epicuro fue, de hecho, el primero en enfrentarse con él. Una vez que nosotros aceptamos esto, aparece con claridad todo el pasaje de Lucrecio y cada uno de sus detalles. Los «erizados muros del mundo» son una descripción del cosmos único del *Timeo*, único porque el Demiurgo, de acuerdo con el beneplácito divino, había consumido al hacerlo toda la materia que existía (*Timeo*, 31). Epicuro, que, de acuerdo con la teoría atómica, creía en la existencia de infinidad de mundos, abrió el camino a través de las barreras de este cosmos, aceptado inexplicablemente como único, para saltar con el entendimiento y espíritu el abismo infranqueable. De esta exploración mental en el vacío infinito regresó con el conocimiento de los seres divinos bajo formas humanas, que, de acuerdo con el credo epicúreo, habitan en el *intermundia*, esos espacios existentes entre los mundos. Con la idea de que estos dioses son dioses dignos (describió su naturaleza en otro lugar, *De la naturaleza de las cosas*, III, 18-30), observa que los dioses del cielo están en contradicción recíproca, saben lo que puede llegar a suceder y lo que no. Por tanto, hay que repetir que es imposible para la vida, para el alma, para el sentimiento y para la volición, la coexistencia con estas estrellas ardientes.

Además, como ya lo hemos visto, si todo artículo de la nueva adoración astral de las *Leyes* de Platón había de promulgarse a través de Delfos, Lucrecio, haciéndose eco del sentir de su maestro, expresa con dolor la con-

vicción de que la tradición de la ciencia jónica, que culminó con el atomismo, es «sagrada y verdadera», si se la compara con las declaraciones del oráculo:

> «Antes que yo me pronuncie en estos asuntos, pronunciamiento mucho más respetuoso y serio que los oráculos que la profetisa Pitia pronuncia desde el laurel y el trípode de Apolo, te daré ánimos con buenas instrucciones, de forma que no peligres de quedar atrapado en la garra del mito —*religio*— y del deseo de que la tierra, el sol, los cielos, el mar, las estrellas, la luna participen de la sustancia divina y estén destinados a perdurar por siempre. En tanto tienen algo de divino, vale poco contarse entre los dioses, ya que están allí para servirnos de ejemplo de lo que significa la ausencia de vida y sentimiento. No es posible que todos los cuerpos alojen espíritu e intelecto. La naturaleza ha prescrito dónde debe morar y crecer cada cosa. El espíritu no puede existir sin su cuerpo correspondiente, ni puede separarse de los nervios y de la sangre.» (V, 110-33.)

Tal fue la polémica epicúrea contra la cosmología del *Timeo* y la legislación religiosa de las *Leyes*. Es un error decir, como Tarn y Griffith (p. 329), que la enseñanza de Epicuro «constituyó una doctrina de renuncia al esfuerzo activo y la felicidad positiva, y sus seguidores formaron islitas de quietud apartadas... Nunca influyeron en el gran mundo, ni se lo habían propuesto.» La recomendación de Platón de que los griegos deberían adoptar la adoración de las estrellas de los caldeos, y el consiguiente apoyo que a este programa prestaron durante generaciones los maestros estoicos, fue un hecho histórico de primera magnitud y redime de la lóbrega oscuridad la civilización de la Hélade. Porque esparcir una brillante luz sobre esta oscuridad, como lo hizo Epicuro, fue, si hemos de dar crédito a los elogios de sus amigos y a las protestas de sus enemigos, un hecho público que dejó su impronta en la historia de la civilización. Probablemente

Lucrecio comprendió la cuestión mejor que Tarn. Pero no vayamos a subestimar las implicaciones de las enseñanzas de Platón en la vida y pensamiento de Grecia. Puede que se nos antojen sombrías, pero no menos influyentes que las sentencias calvinistas. Como aquélla: «Para algunos está preordenada la vida eterna, para otros la condenación.» (*Christianae Religionis Institutio*, III, XXI.) Sintiéndose vejado por esta abominable tesis teológica, que desde Ginebra se extendió por toda Europa, Francisco de Sales se propuso proclamar en Annecy, con lenguaje simple, una creencia más humana en un dios de amor. No fue diferente el propósito de Epicuro cuando trasladó su escuela de Lampsaco a Atenas, donde la Academia se había convertido en el polo de atracción de la astrología babilónica, que estaba entenebreciendo el cielo de la Grecia.

Las enseñanzas del *Epinomis*, conocido en la antigüedad como el libro trece de las *Leyes*, ya fuese escrito por Platón, lo que es lo más probable, ya fuese un suplemento añadido por su discípulo y editor, Filipo de Opus, se pueden resumir en un solo párrafo. El número, que es la cumbre de la sabiduría, fue enseñado a los hombres por los cielos. De las dos clases principales de seres vivientes, los hombres, que están formados de arcilla, deben aprender de las estrellas, que están hechas de fuego. Las estrellas son la encarnación del alma; son mucho más bellas y perdurables que los hombres, y la regularidad de sus movimientos es una prueba evidente de su mentalidad superior. Lo propio de ellas es legislar; de los hombres, la obediencia. Es, pues, impío el aplicar las causas mecánicas y físicas a la explicación de los movimientos. Aunque esta teología astral pudiera parecer nueva a los griegos, de hecho era algo muy antiguo. Partiendo de Egipto y de Siria, donde tuvo su origen y donde fue probada su validez por una experiencia de diez mil años, se había extendido por todo el mundo, incluyendo Grecia. Fue,

sin embargo, una prerrogativa de los griegos el mejorar lo que habían pedido prestado al Este, y, con la ayuda del oráculo de Delfos, la teología astral se había adaptado perfectamente a la mentalidad griega. Esta tarea se llevó a buen término sometiendo a un largo entrenamiento, en la astronomía y en otras disciplinas introductorias, a los pocos que estaban preparados para ello y poniendo en sus manos los principales puestos de la magistratura de las ciudades. Ellos iban a constituir el Consejo Nocturnal para controlar la vida cívica de Grecia.

A estas líneas generales se pueden añadir algunos detalles suplementarios. Aunque las estrellas-dioses habían de ser el objeto supremo de adoración, el culto de los dioses bajo forma humana, los semidioses y los héroes no habían de quedar suprimidos. También Aristóteles, que aceptó en su conjunto el programa de Platón, observa en su *Política* (1331 b): «La nación debería estar abarrotada de templos, unos dedicados a los dioses y otros, a los héroes.» Porque él, lo mismo que Platón, aprobó los dioses antropomórficos como «un mito ideado para garantizar la obediencia de la multitud y el firme respeto de las leyes». (*Metafísica*, 1074 b.) Entre las estrellas-dioses que, estando hechas de fuego, son los seres más perfectos del universo, y los hombres que, estando formados de tierra, son —por delante de las plantas y de los animales— la forma más baja de vida, existen tres clases de demonios. De éstos, las dos clases más altas, hechas de éter y de aire, son invisibles; la tercera clase, cuyos cuerpos son de una sustancia acuosa y vaporosa, unas veces son invisibles, otras visibles. Los demonios se encargan de las relaciones entre los dioses y los hombres. Así, se manifiestan a los hombres en sus sueños y en los oráculos. También conocen los pensamientos de los hombres, amando a los buenos y odiando a los malos. Y, mientras los dioses sólo pueden pensar y comprender, los demonios pueden experimentar emociones y sentir placer y dolor.

Si queremos entender la rebelión de Epicuro debemos aceptar el programa de Platón en su totalidad. Taylor, impresionado por la cantidad de conocimientos matemáticos usados para apoyar la nueva teología astronómica, aún se sintió lo suficientemente audaz para protestar, en 1926, de que Platón, en su *Epinomis,* estaba «llevando adelante la astronomía con un espíritu científico» y que «el *Epinomis* finaliza por la reafirmación de la antigua demanda de que la legislatura y la ciencia se combinarán en las mismas personas». (pp. 500-1.) Jaeger, impresionado también por el hecho de que Platón, desengañado de la antigua religión antropomórfica, había encontrado en los dioses astrales un nuevo objeto racional de adoración, se siente capaz de dar una entusiasta bienvenida a este nuevo progreso:

> «La antigua teoría del Olimpo cede el puesto al sentimiento de que hay una divinidad en el cosmos. La palabra cosmos simboliza este cambio decisivo en la historia de la religión griega. Las estrellas son vívidas, racionales, sustancias que habitan el cosmos, envueltas en la belleza divina e inmutables. Esta es la teogonía de antigüedad helenística en su último período, y Platón está situado en sus orígenes.» (p. 141.)

El contenido de estas afirmaciones tiene mucho de verdad. La ciencia griega llegó desde ahora a identificarse, en una de sus dimensiones más pobres, con la astrología. La religión griega cambió de una concepción humana de lo divino a una concepción astral. Los que aprueben estos cambios se recluirán para orar en el santuario platónico. Aquellos que no han aceptado estos argumentos gustarán de conocer lo que Epicuro les diría.

## VIII

## ATENAS Y EPICURO: UN INTERMEDIO

Lucrecio, en el último de sus panegíricos en honor de Epicuro, enlaza su fama con la de su ciudad natal. Atenas, dice, ha salvado a la humanidad por tres veces. Primero, del hambre, extendiendo el conocimiento sobre la sabiduría; después, de la anarquía, instituyendo el reinado de la ley; finalmente, siendo la cuna de Epicuro, que enseñó a los hombres cómo vivir rectamente. Porque cuando vio que, a pesar de ver satisfechas sus necesidades materiales y a pesar del dominio de la ley, los hombres eran aún incapaces de vivir en paz consigo mismo en sus casas, comprendió que el hombre era todavía una vasija infecta que manchaba las bendiciones que contenía. «Por esto, purificó los corazones de los hombres con auténticas verdades, puso los límites del asentimiento y del temor, y mostró el sendero recto y estrecho por el cual puede la humanidad alcanzar la felicidad.» (FV, 1-28.)

Es tanto un panegírico de Atenas como de Epicuro. Atenas tenía tres logros en su cuenta: en la esfera material, en la esfera política, y finalmente, a través de las enseñanzas de Epicuro, también en la esfera moral. Pero los dos primeros no serían nada sin el tercero, sin todo lo que con tanta dedicación se llevó a cabo en el Jardín. Atenas misma era todavía el teatro del asentimiento y del

miedo. Éste es el decorado que Lucrecio monta para referir la labor de su maestro.

Aquellos que piensen que la Atenas de Epicuro estaba colmada de dulzura y de luz deberían meditar en aquel breve ensayo de Teofrasto, *El Carácter del Hombre Supersticioso.* Se trata de un documento del tiempo: Teofrasto era director del Liceo cuando Epicuro fundó el Jardín, y aún vivió veintitrés años más. Comienza definiendo la superstición como la cobardía de enfrentarse con lo sobrenatural. Con unas hábiles pinceladas explica cómo se manifiesta el miedo. La víctima lava sus manos en agua corriente, se santigua con agua de la pila del templo, pone una hoja de laurel en su boca —para asegurarse la protección de Apolo— y así marcha todo el día. Si un ratón mordisquea su zurrón, va corriendo al intérprete de la ley divina; y si le da el sensato consejo de remendar el agujero, él prefiere ofrecer un sacrificio. No querrá pisar sobre la losa de una tumba, o pasar cerca de un cadáver o de una mujer contaminada por el parto. Si tiene una visión, corre a los intérpretes de sueños, los adivinos, los augures, para averiguar qué dios o diosa debe invocar. Si tropieza con un maniático o un epiléptico, se horrorizará y escupirá para apartar al demonio.

Los «caracteres» dibujados por Teofrasto parece que eran simbólicos. Pero demuestran que Atenas estaba infesta por los miedos supersticiosos. La multitud de oficiales que debían aconsejar a los espíritus turbados —expositores de la ley sagrada, intérpretes de sueños, adivinos, augures— habla por sí misma. Esto también quiere decir que la enfermedad era, en cierto sentido, institucional; que también era inherente a la estructura del estado. Epicuro se enfrenta con esto de dos formas. Es el hombre que sufre y dice: «Los sueños no tienen carácter divino ni fuerza profética.» (FV, XXIV.) Pero también ataca a los sostenedores de los cultos populares, y los condena con estas palabras: «El hombre impío no es aquel que

niega los dioses de los demás, sino que se apega a los dioses en los que creen muchos.» (EM, 123.) Es necesario hacer hincapié en la estructura de la antigua sociedad. Antes hemos citado la descripción que hace Plutarco de Atenas después del *sinoecismo*: «Se encomendó a los nobles el control de la religión, el suplir las vacantes de la magistratura, la exposición de la ley y la interpretatción de la voluntad de los cielos.» A la vista de lo sobrenatural, no era sólo el cobarde el que tenía algo que reprocharse, ya que la sociedad puso su parte para que subsistiera el miedo.

Desde este punto de vista, no habría diferencia para Epicuro en que el estado gobernara bien o mal. La religión política era el enemigo real que prosperaba bajo toda clase de administración. Pero en el 338 a. C., los atenienses tuvieron la fortuna de elegir el orador Licurgo para que se encargase de las finanzas; así lo hizo durante los doce años siguientes, con tan excelentes resultados que encontró medios para restaurar el estadio Panatenaico y el teatro de Dionisos, y mandó hacer una copia cuidadosa de todas las obras de Esquilo, Sófocles y Eurípides para que quedaran depositadas en los archivos del estado. Encargó cuatrocientos trirremes y un astillero para su restauración. Crítico severo de los malhechores, se dijo de él que había «redactado sus leyes con una pluma mojada no en tinta, sino en sangre». En su celo por el bien común, restauró los templos de Atenas y los del campo, así como las capillas, los santuarios, de todos los dioses y héroes, al tiempo que hizo revivir en su grado más espléndido los festivales religiosos que habían quedado abandonados. «En cien años no se había visto en Atenas una preocupación pública tan celosa por el culto de los dioses.» (Bury, p. 828.)

Para un platónico como Plutarco, todo parecía de lo más saludable, del más elevado espíritu público, de lo más preclaro; a Epicuro le parecía impío, porque podía

significar «el apego a los dioses de la multitud» y podía prolongar y enquistar el reinado del miedo. Tampoco se sintió Epicuro más tranquilo cuando al excelente Licurgo sucedió el no menos excelente Demetrio de Falera, que gobernó Atenas durante diez años, antes de que Epicuro viniese a establecerse allí. Demetrio fue un filósofo, discípulo de Aristóteles, que redactó leyes con el espíritu de su maestro y que, además, demostró llanamente que no creía en los dioses estatales, sino como una ayuda para el buen gobierno. Sin embargo, también se esforzó personalmente en inyectar nueva fuerza a los cultos oficiales y añadió otra ofensa contra el código moral de Epicuro haciendo gravitar sus leyes en favor del rico, lo que consiguió sobornando o intrigando, ya con la codicia, ya con el miedo; los dos males que, según Lucrecio, Epicuro quiso combatir. Así escribió Epicuro aquel pasaje aprendido de memoria por todos sus seguidores: «Aquel que conoce los límites de la vida, sabe que lo que remueve el dolor ocasionado por el deseo irrefrenable es fácil de obtener. *Además, no hay necesidad de las acciones que implican competición.*» (ED, XXI.) Y añade su biógrafo: «La razón por la que Epicuro se abstuvo de la vida pública fue su excepcional preocupación por la igualdad.» (Diógenes Laercio, *Vida de Epicuro*, 10.)

Si se desea una demostración de la decadencia de Atenas, en la época en la que Epicuro vivió, los datos biográficos del monstruo que la gobernó durante ese tiempo nos darán la justa medida. Demetrio Poliorcetes, que «libertó» Atenas de la tiranía de Demetrio Falera en el 307 a. C., se propuso restaurar la democracia. Los agradecidos atenienses proclamaron a él y a su padre Antígono como dioses salvadores; se imploró a Demetrio, como si realmente fuera un dios, que les diera, después de la celebración del sacrificio requerido, un oráculo que vaticinara la política pública; y escogieron como residencia el Partenón. Tomó como compañera a su hermana mayor, lla-

mándola Athene, en recuerdo de la diosa del templo. Una vez instalado allí, convirtió la Acrópolis en el escenario de sus ultrajes a las mujeres y niños; aunque no fuera en la Acrópolis, sino en una casa de baños de la ciudad, en donde un niño, al que había acorralado, evitó su abrazo saltando dentro de una caldera de agua hirviendo.

Este pobre diablo se propuso iniciarse en los misterios eleusinianos, pero encontró demasiado lenta la iniciación normal. Las diferentes etapas, que deberían prolongarse durante un año, quedaron reducidas a un mes. No se tiene idea de qué comunidad religiosa tomó la responsabilidad de alterar convenientemente el programa. Sin embargo, después de instalarse como adivino sagrado en la Acrópolis y de recibir el privilegio de la introducción en los misterios eleusinianos, quiso Demetrio recibir el tratamiento VIP en cada uno de los departamentos de la religión, inclusive en el de los dioses cósmicos. Como adivino sagrado, ya había recibido la satisfacción de ver su rostro bordado en las vestiduras litúrgicas llevadas en procesión solemne al festival panateniense, para ser luego depositadas en el Partenón. Esto era simplemente ponerlo al mismo nivel de su «hermana mayor», entre los dioses con figura humana. Más tarde, al acceder al puesto de rey de Macedonia, mandó tejer un manto astrológico, con el que sostendría sobre sus hombros la bóveda celeste en la que figuraban todos los dioses del cosmos. Sin embargo, perdió su reino antes de que quedara terminado el manto. Ningún monarca macedónico posterior pretendió ponérselo. (Plutarco, *Vida de Demetrio.*)

He aquí el panorama político-religioso en el que Epicuro se desenvolvió para llevar a cabo su reforma. Así andaba la ciudad de cuya vida pública estimó mejor retirarse. Éste fue el vivero de la codicia y del miedo, para los que él buscó un remedio. Nuestro pagano Savonarola tenía base para su rebelión, porque ni siquiera un buen

gobierno podía ser el remedio de tanta corrupción. Desde su punto de vista, ni cuatrocientos trirremes, ni un texto autorizado de los dramaturgos, ni leyes escritas con sangre, ni aún siquiera un estado firmemente apoyado por los ricos, ni la renovación de los cultos tradicionales, podría cubrir la necesidad. Ni siquiera las reformas propuestas por Platón, al cual volveremos de nuevo.

## IX

## LOS DIOSES, EL ALMA Y EL INDIVIDUO

A pesar de los treinta y siete libros que dedicó a la Física, Epicuro no fue un científico nato. Estamos positivamente seguros de ello, porque él mismo repitió mil veces que su principal objetivo en filosofía natural era el de disipar la angustia de espíritu que puede producir el desconocimiento de los dioses, el desconocimiento de la naturaleza, el desconocimiento del alma (todo lo cual queda resumido por Epicuro bajo el nombre de física). La misma justificación encuentra para el estudio de la medicina y la filosofía natural: la una curaba el cuerpo; el espíritu, la otra. Basta anotar: «De la misma manera que no existe utilidad en la medicina, si no logra liberar el cuerpo de la enfermedad, tampoco la hay en la filosofía, si no arroja la enfermedad del alma.» (FV, 54.)

Pero, si Epicuro no fue un científico original, tampoco Platón lo fue. Por eso queda justificado el sarcasmo de Neugebauer: «La idea frecuentemente adoptada de que Platón "encauzó" la investigación no está afortunadamente confirmada por los hechos.» Sin embargo, ambos tienen un lugar en la historia de la ciencia; porque, en la renovación total de la sociedad a la que ellos aspiraban, era esencial la adopción de una clara actitud hacia la tradición científica. Aquí es donde aportaron su colabora-

ción y donde nace su diferencia. Esa diferencia queda bien ilustrada en la manera de tratar a Anaxágoras y a Demócrito. Siempre que Platón menciona a Anaxágoras lo hace con aversión y, generalmente, para echarle en cara su pretensión de poner piedras y tierra en el cielo. No alude nunca a Demócrito, ni aún cuando plagia. Fue demasiado lejos en su reprobación. Epicuro, por el contrario, hizo honor a Anaxágoras entre todos los filósofos antiguos y encontró en Demócrito, a pesar de que le contrarió su determinismo, la base de su filosofía natural. La contribución de Epicuro a la ciencia fue aún mayor. El fundamento matemático de la astronomía de Platón fue impotente para impedir que se convirtiera en la más baldía de todas las supersticiones, la astrología. El sólido combate de Epicuro para introducir la prueba experimental en la física jugó un papel importante en el nacimiento de la ciencia moderna.

En las primeras escuelas científicas griegas, es decir, las de la costa jónica, se mantuvo el equilibrio entre las exigencias de la razón y las de la experiencia. Thales y Anaxágoras, grandes especuladores de la física, mostraron gran interés por las matemáticas. Lo mismo hizo Demócrito un poco más tarde. Arquímedes puede ser nuestro mejor testigo. Explicando cómo llegó a resolver el gran problema de la relación del volumen de un cono con el de un cilindro de la misma base y altura, nos dice: «Debemos dar a Demócrito el mayor crédito, ya que fue el primero en establecer correctamente la relación, aunque no pudiera probarla.» (Cohen y Drabkin, p. 70.)

Este equilibrio fue constantemente mantenido en las escuelas de la Magna Grecia. Los primeros pitagóricos estuvieron igualmente interesados en la física y en las matemáticas. Su progreso teórico en geometría se puede parangonar con sus experimentos prácticos en acústica. Arquitas de Tarento, el principal representante del pitagorismo en los días de Platón, fue un gran experimenta-

dor; Platón le reprochó el usar ejemplos físicos en geometría. Es difícil determinar en qué momento se perdió el equilibrio. Las matemáticas dejaron de ser el lacayo de la física y acabaron por suplantarla. Surgió el deseo de plasmar todo conocimiento de la naturaleza en el molde de la ciencia deductiva que es la geometría y ésta se hizo puramente abstracta. Este cambio está perfectamente descrito en un pasaje del antiguo historiador Proclo, quien lo atribuye falsamente a Pitágoras: «Pitágoras cambió el estudio de la geometría, dando a ésta la forma de una disciplina liberal, buscando sus primeros principios en las verdades últimas e investigando sus teoremas abstractamente y de una forma puramente intelectual.» (Cohen y Drabkin, p. 35.)

Estas matemáticas abstractas, en las que, aludiendo a otra cita de Proclo, «el intelecto crea los objetos de reflexión dentro de sí mismo, completamente divorciado de las formas relacionadas con lo material», absorbieron el pensamiento de Platón en la mitad de su vida, cuando escribía la *República*, y sólo en parte las abandonó en sus últimos años, cuando escribió el *Timeo* y las *Leyes*, cuando, al fin, estaba dispuesto a aceptar el cosmos físico como objeto de adoración, antes que como objeto de estudio científico, excluyendo así toda necesidad de aclaraciones físicas o mecánicas. ¿Fue éste en realidad un triunfo para la ciencia? La influencia de esta astronomía geométrica *a priori*, que Platón elevó a la categoría de religión, consagró muchos errores, que los mismos conocimientos de la época hubieran bastado para reprobar. El fenómeno familiar de un eclipse anular del sol habría bastado para probar que los cuerpos celestes no se mantienen siempre a la misma distancia de la tierra. Se despreciaba la evidencia. La teoría de un cosmos heliocéntrico adelantada por Aristarco hacia la mitad del siglo III a. C. y apoyada cien años más tarde por el astrónomo babilónico Seleuco, no sólo como una construcción mate-

mática sino como un hecho físico, fue declarada herética. La tierra no podía ser desalojada de su posición en el centro, ni cabía pensar que los cuerpos materiales estaban sujetos a unas leyes celestes.

En las *Leyes* (886d), Platón reprueba a los jóvenes ateos de su tiempo, y se lamenta de que hayan sido corrompidos por los jónicos. Cuando intenta probar la existencia de los dioses, fijando su atención en divinidades de la categoría del sol y de la luna, los jóvenes ateos, repitiendo los argumentos «perversos» aprendidos de sus corruptores, replican que el sol y la luna son sólo tierra y piedras, y, por lo tanto, incapaces de ejercer un cuidado providencial sobre la humanidad. En este punto Platón renuncia a seguir argumentando; les es imposible oponerse a su legislación (*nomothesia*), porque él resolvió legislar sobre la base de que los dioses existen (*nomothetountes hos onton theon)*.

He aquí a Platón proponiendo el incluir en sus leyes una cosmología basada en axiomas geométricos, que él mismo calificó en el *Timeo* como un mito. Sin lugar a equívoco, fue con este espíritu con el que Epicuro escribió:

> «En forma alguna debemos encauzar la investigación científica a través de axiomas vacíos (*axiomata kena*), o como actos de legislación (*nomothesiai*). Es preferible que sigamos la guía de los fenómenos. Porque en nuestra vida no hay lugar para creencias irracionales o fantasías infundadas, después que nosotros nos hemos liberado de toda inquietud... Pero cuando uno acepta una teoría y rechaza otra que concuerda con los fenómenos, es evidente que se ha abandonado totalmente el sendero de la investigación científica para precipitarla en el mito.» (EP, 86-7.)

Cada detalle de este pasaje hace referencia a Platón: los presupuestos vacíos (axiomas no comprobados por referencias a la experiencia), la solución de problemas cien-

tíficos por medio de la legislación, la caída en el mito. También la declaración de que tales procedimientos son *ahora* anticuados da lugar a una clara explicación. Nos la proporciona Bignone en *Principal Doctrines* XII (II, 266-7): «Era imposible disipar el miedo acerca de las cosas fundamentales cuando los hombres no conocían la naturaleza del universo y creían todavía que la verdad estaba en los mitos.»

Al rechazar el método de Platón y al reafirmar la necesidad de la experiencia, característica de la escuela más antigua, Epicuro se pone a la cabeza del desarrollo que experimenta el Liceo entre el 366 y el 322; y no parece que se pueda criticar que Epicuro no fuera consciente de ello. De igual modo que Aristóteles, al abordar el tema de la amistad en su *Ética,* nos proporciona la base ética del Jardín, su crítica al proceso abstracto y matemático a que somete Platón los problemas físicos queda también reflejada en la física del Jardín. En su tratado *De la vida y la muerte,* Aristóteles contrasta el procedimiento de Platón en el *Timeo* con el de Demócrito. Insiste en la insuficiencia de la estructura matemática para responder a los problemas de los cambios químicos. Resume su discusión de tal forma, que prepara el camino para un retorno parcial al atomismo, característico del Liceo bajo Teofrasto y Estratón:

> «La razón de su incapacidad (de Platón) para adoptar un criterio comprensivo de los hechos radica en la falta de la experiencia. Aquellos que viven en íntima asociación con la naturaleza y sus fenómenos se hacen más capaces de formular, como fundamento de sus conclusiones, principios que admiten un desarrollo más extenso y coherente. Aquellos que, por el contrario, se dedican a las discusiones abstractas terminan descuidando los fenómenos y caen en el error de dogmatizar sobre la base de unas pocas observaciones. Las teorías rivales (sobre la estructura de la naturaleza) van a demostrar delante de nosotros la gran diferencia que exis-

> te entre el método científico de investigación y el dialéctico. Los platónicos arguyen que deben existir magnitudes indivisibles (los átomos), porque, si fuera de otra manera, el triángulo dejaría de ser uno. Los hallazgos de Demócrito, no obstante, parecen que están basados en argumentos apropiados al tema, sacados de la ciencia de la naturaleza.» (*Acerca de la vida y la muerte,* 316 a.)

Aquí podemos admirar la superioridad de Aristóteles, como científico nato, en la cátedra de la ciencia, sobre Platón y Epicuro. Pero en honor de Epicuro bien podemos añadir que usó lo mejor de la ciencia de su tiempo para apoyarse en la refutación de Platón. Se ha suscitado el problema de saber cuál fue el cúmulo de enseñanzas aristotélicas que pudo llegar a poseer Epicuro. Alfieri (pp. 85, 92), teniendo presentes sus escritos, supone que Epicuro debió estar instruido no sólo en los trabajos esotéricos, sino que también llegó a dominar con soltura las obras esotéricas. Fundó sus conocimientos científicos sobre el pensamiento más selecto de sus días.

Verdad es que Epicuro no sintió la necesidad de «la ciencia por la ciencia»; pero, ¿es que «la ciencia por la ciencia» es un ideal más elevado que «el arte por el arte»? Al menos, la actitud de Epicuro implica una profunda preocupación porque su bagaje científico sea verdadero. Así escribe: «No debemos suponer que el objetivo que perseguimos con nuestro saber sobre los fenómenos celestiales se reduzca a la paz del espíritu y un confiado sentido de tranquilidad.» (EH, 85.) Mas, paralelo a esto, y como un servicio inconmensurable para la ciencia, debemos anotar su esfuerzo dentro de la tradición jónica por someter la especulación al control de los hechos observados. En servicio de esta tradición, escribe: «Podemos acercarnos a un conocimiento de lo que ocurre en el cielo por analogía con algunos fenómenos de la tierra; aunque éstos tienen lugar ante nues-

tros propios ojos y no alcancemos a observar de la misma manera los del cielo, ya que siempre son posibles varias explicaciones de lo mismo.» (EP, 87.) De igual forma, en el terreno de su polémica con Platón dice: «Aquellos que insisten en buscar una explicación única, sin plantearse siquiera la pregunta de si es posible tal certeza, luchan contra la evidencia de los fenómenos.» (TP, 98.)

La reafirmación de la tradición científica, importante por sí misma, estuvo acompañada de un animoso plan de propaganda para darla a conocer a todos. Epicuro presintió, y no estuvo equivocado en ello, que la angustia humana que provocaban los cultos populares, se veía enormemente reforzada por la nueva religión pseudocientífica de los dioses astrales, y que ésta llevaba implícita una nueva doctrina del alma.

El problema de la inmortalidad había sido durante largo tiempo un importante tema de debate entre los griegos. Sócrates se encontraba entre aquellos que creían en ella, y, a la vez, les inspiraba tranquilidad. Platón lo presenta en sus últimos días como indiferente pero no incrédulo: «Tenía conciencia de haber vivido con rectitud; se dolía de haber sido condenado injustamente. Todo marcharía bien para él después de la muerte. Pero no todos comparten su creencia en la inmortalidad, ni ésta proporciona igual tranquilidad a todos. Demócrito se negaba a aceptarla y calificaba de desgraciado al que lo hacía. Así, escribe: «Algunos hombres, ignorando que la separación del alma y del cuerpo es el fin para los mortales, y conscientes de la nulidad de la vida, agotan su existencia entre la angustia y el miedo, evocando místicas fantasías sobre la vida futura.» (Fragmento 297 en Diels.)

Que los gobernantes apreciaron la conveniencia política de este miedo es algo que resulta evidente para todo el mundo. Escribe Polibio: «Las masas populares

de todo estado son volubles, llenas de deseos anárquicos, de furia irracional y de pasión violenta. Lo mejor que se puede hacer es mantenerlas sometidas por el miedo de lo invisible y otras ficciones. Por ello, no fue casual, sino intento deliberado, el que los hombres, desde antiguo, inculcaran en las masas nociones acerca de los dioses y opiniones sobre la otra vida.» (FV, 556.) Livio lo confirma hablando de Numa, el organizador de la religión romana: «El mejor camino para controlar un pueblo ignorante y simple es llenándolo del miedo a los dioses.» (I, 19,5.) Pero aun el miedo más eficaz, como lo es el de la otra vida, pierde a veces su fuerza y cede el paso al escepticismo, como en el caso de Demócrito. He aquí por qué, en diálogos sobre política, Platón deja los argumentos y echa mano de la legislación. La creencia en la inmortalidad está afirmada por la constitución. El incrédulo se convierte en un hereje y deberá ser castigado con la muerte.

Más aún, en la nueva cosmología el destino del alma es todavía más sombrío que antes. Bajo el reinado de los antiguos dioses populares, existía al menos la esperanza de aplacarlos o persuadirlos; pero ahora el alma humana es de la misma naturaleza que los astros, eterna como ellos, y sujeta a las mismas leyes, con la única diferencia de haber descendido para encarnarse dentro de un cuerpo humano. Al morir el cuerpo, pasa a una nueva vida que estará en proporción con la forma en que haya vivido. Dejemos a Platón que nos narre la historia:

> «Un hombre que haya vivido bien podrá regresar a gozar de una nueva existencia en su estrella de origen. Aquel cuya vida fue un fracaso volverá a reencarnarse en forma de una mujer. Si persiste en seguir por el mal camino, su próximo nacimiento será en el cuerpo de algún animal, de acuerdo con las malas tendencias que haya demostrado. No habrá apelación en esta degrada-

ción hasta que el alma sepa someterse al movimiento uniforme superior de las estrellas que sojuzgarán los deseos desarreglados e irracionales que se le habían adherido a causa de la encarnación en un cuerpo hecho de tierra, agua, aire y fuego.» (*Timeo*, 42.)

Dice Festugière (p. 106): «No es difícil comprender por qué Epicuro consideró la religión astral como a la más peligrosa de las creencias populares.»

Las investigaciones biológicas de Aristóteles le abrieron el camino para sustrarse a la pesadilla de esta religión astral. En su primer período Aristóteles había abrazado con avidez la cosmología de Platón y había escrito sobre el alma como un visitante inmortal, de la misma naturaleza que las estrellas, temporalmente residente en el cuerpo y, sufriendo, en consecuencia, una especie de enfermedad cuyo único remedio era la muerte y la vuelta del alma a su propia esfera. Pero el progreso en sus estudios biológicos le llevó a la seguridad de que la noción del alma como un residente temporal en el cuerpo, relacionada con éste sólo de forma accidental y extrínseca, era falsa. Alma y cuerpo están relacionados entre sí como forma y materia. El hecho de separarlas es un acto de abstracción mental; en realidad, son dos aspectos de la misma cosa. He aquí la conclusión, a través de sus propias palabras:

«Surge un problema con relación a los estados del alma. ¿Los comparte todos con el cuerpo, o existen algunos de ellos que le son propios? La respuesta es de la mayor importancia, pero no fácil de dar. Respecto a la inmensa mayoría de éstos, parece claro que el alma no siente ni actúa sin el concurso del cuerpo. Quiero decir que, cuando tenemos hambre, nos exaltamos, andamos en busca de nuevas experiencias, o, hablando de una forma general, registramos una sensación cualquiera. Pensar parece una excepción posible. Pero, si pensar es equivalente a imaginar, si el pensamiento no se puede llevar a cabo sin la ayuda de imá-

genes mentales, podemos afirmar que la mente no puede existir sin el cuerpo. Sólo en caso de que nosotros pudiéramos concebir alguna actividad o afección del alma realizada por sí sola, cabría la posibilidad de una existencia separada del alma. Si no existe ninguna, quiere decir que es imposible. Y esto parece cierto, porque todos los estados del alma, confianza en sí mismo, ternura, miedo, piedad, intrepidez, por no hablar de alegría, amor u odio, implican una forma de asociación con el cuerpo... Podemos convenir, pues, en que todas las afecciones del alma son inseparables del substrato material de la vida animal.» (*Tratado del Alma*, 403a.)

No sólo Aristóteles, sino todos los miembros más relevantes de su escuela —Aristoxenos, Dicearco, Estratón— estaban convencidos de la verdad de esta conclusión. Se dejaban de lado probablemente los tormentos del tradicional Aquerón y el ciclo de encarnaciones punitivas del mito platónico. Los hombres emancipados no le prestaban la mínima atención. Aristóteles confirmó también a Epicuro en la idea que ya había sacado de Demócrito. Donde Epicuro comenzaba a discrepar de sus contemporáneos fue en su preocupación por los que todavía estaban sometidos. Precisamente implantó su escuela para combatir el terror de la otra vida, cuando las enseñanzas de la ciencia se declaraban incapaces. La doctrina de la mortalidad del alma, basada en las investigaciones biológicas de Aristóteles, se convirtió en uno de los supuestos fundamentales de las enseñanzas del Jardín.

Llegamos al último y más arduo de los tres temas propuestos en este capítulo: el individuo. Vamos a estudiarlo de la misma forma que lo hemos hecho con los otros dos; como una transición de Platón a Epicuro pasando por Aristóteles. Un lapso de ochenta y seis años separan el nacimiento de Platón y el de Epicuro, con la coincidencia de encontrarse exactamente en medio de los dos el nacimiento de Aristóteles. Sin duda, es pura casualidad

que las fechas se sucedan a un ritmo tan marcado, pero este ritmo simboliza un movimiento de gran importancia en la historia del pensamiento. Platón y Epicuro estuvieron acuciados por el mismo problema, la reconstrucción de la civilización griega, después de su colapso al finalizar el siglo de Pericles. Epicuro era todavía un muchacho cuando se inició la reforma platónica. En ella encontró el punto de partida para su propia especulación, pero llegó a una meta muy diferente. La diferencia radica en sus respectivas actitudes hacia el individuo.

Existe, como ya hemos observado, una importante concordancia en muchos campos entre los dos hombres. Hemos acotado de la *Apología* la explicación de Platón acerca de la inhibición de Sócrates en la vida pública. Esta cuestión le obsesionó continuamente. En *Gorgias*, escrito poco antes que la *República*, Platón vuelve otra vez a presentar a Sócrates rechazando violentamente los valores de la época pericleana. El profesor Dodds, en un comentario reciente, dice: «Lo que Platón ataca en el *Gorgias* es el concepto total de la vida de aquella sociedad que mide su «poder» por el número de barcos atracados en sus puertos y por la cantidad de oro de sus arcas, y su "bienestar" por el nivel de vida de sus ciudadanos.» (p. 33.) Parece que estamos escuchando el eco de la voz del mismo Epicuro. Pero lo que Platón recomienda en el *Gorgias* es la educación de un nuevo tipo de filósofo que, cuando haya alcanzado la madurez en la práctica de la virtud, pueda entregarse a la actividad política. Esta nueva concepción del filósofo-estadista es lo que rechaza Epicuro.

Resultará claro el motivo de esta oposición, si dejamos que Werner Jaeger nos amplíe el cuadro descrito por Dodds:

> «En el *Gorgias*, Platón toma la medida al estado pericleano y a sus débiles sucesores, usando el estricto patrón de la ley moral para llegar a una rotunda conde-

nación de aquel momento histórico. De este modo, llega, en la *República,* hasta sacrificar enteramente la vida del individuo al interés del estado con una parcialidad intolerable, en opinión de su siglo. Sólo que su justificación radica en el cambio de mentalidad del nuevo estado. El sol que brilla sobre él es la Idea del Bien, que ilumina los rincones más oscuros.» (p. 398.)

Llegados a este punto Epicuro abandona la compañía de Platón porque no está dispuesto a aceptar el sacrificio del individuo en beneficio del estado. En su forma de pensar ni siquiera cabe el derecho de hacerlo. Porque la noción platónica de la Idea del Bien, que ha sido analizada por Aristóteles, no proporciona a Epicuro una justificación suficiente para doblegarse a la inhumanidad de la *República* y de las *Leyes.* Para Aristóteles, parece todo natural, puesto que ha aprendido a pensar en la escuela de Platón; con todo, había de llegar a darse cuenta gradualmente de que Platón tergiversó la relación entre lo universal y lo particular. Mientras Platón acentuaba la realidad universal y concedía a la particular sólo una existencia indefinida y derivada, Aristóteles le imprimió un nuevo carácter al problema al percatarse de que la necesidad de pensar es una realidad que define al individuo, y de que éste es un ser existente.

Lo que ello significa al aplicarlo a la ética y la política está explicado tanto por el mismo Aristóteles como por uno de sus discípulos del Liceum, que debió ser probablemente un contemporáneo de Epicuro. Dice Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*:

«Quizás sea nuestra obligación suscitar el tema de la Idea del Bien y preguntar cuál es su significado, aunque la necesidad resulte desagradable porque es un amigo nuestro (Platón y su escuela) quien introdujo esta teoría. Más aún, nos llamamos a nosotros mismos filósofos, esto es, amantes de la sabiduría; por ello, cuando la verdad está en peligro, no debemos retroceder si nos vemos en la necesidad de demoler las teorías

> falsas que surjan a nuestro alrededor. A pesar de lo queridos que nos son los amigos, la verdad nos es aún más querida.» (1096a.)

Cuando Aristóteles hubo concluido su examen de la Idea del Bien, tuvo la certeza de que la noción de un universo bueno para todo y para todos, en la totalidad de sus relaciones y situaciones, era una ilusión total. Debemos, pues, preguntarnos, ¿bueno para quién, para qué fin y en qué momentos? Si queremos hallar la respuesta a estos interrogantes debemos consultar al individuo, porque un legislador no puede jamás dictar una regulación universalmente válida. La definición de lo bueno más aceptada corrientemente en las esferas político-religiosas es la felicidad; sin embargo, lo que es alimento para un hombre puede ser veneno para otro. He aquí, como retrocedemos otra vez a la posición fundamental de Aristóteles: la necesidad de pensar es una realidad que define al individuo como algo existente.

Podemos deducir fácilmente que la función del estado, según Aristóteles, no consiste en aplastar al individuo, sino en proveerle de los medios adecuados para alcanzar su completo desarrollo. La virtud no es la conformidad con una ley externa, sino la autodisciplina de la persona moralmente libre. La virtud debe interiorizarse. El mismo ejercicio de la virtud es el único procedimiento educacional para alcanzarla. Uno de los seguidores de Aristóteles, autor del trabajo conocido como *Magna Moralia*, que debió ser aquel contemporáneo de Epicuro, lleva este análisis más lejos todavía y observa que Platón dividió el alma en dos partes, una racional y otra irracional. Reconoce que tuvo pleno acierto en ello, al igual que cuando asignó virtudes propias a cada parte, pero le reprocha su criterio intelectualista de la ética, que le condujo erróneamente a suponer que el gran problema de la ética consistía en afirmar la supremacía de la razón sobre las emociones. Dice el autor: «No hay motivo para pensar que la

razón, como muchas veces se ha supuesto, es la principal de las virtudes y la guía de todas. Este papel corresponde al sentimiento. En principio, es un impulso irracional el que nos guía hacia el bien; posteriormente la razón emite su voto y decide lo que se debe hacer.» (1206b.)

Cuando más arriba estudiamos la amistad, nos fue virtualmente imposible hallar algún punto de la doctrina epicúrea que no hubiera sido anticipado por Aristóteles, si exceptuamos la prioridad que Epicuro dio a la amistad entre todas las actividades prácticas de la vida. Esta fue para él la perla más valiosa, a la que se debía sacrificar todo lo demás. En su disputa con Aristóteles, le recriminó que, después de haber visto la luz de la amistad, hubiera vuelto sus ojos hacia la oscuridad de la política. Nuevamente nos encontramos con que el punto fundamental de la ética epicúrea, la interiorización de la virtud por la exaltación de los sentimientos sobre la razón, fue anticipada por Aristóteles y su escuela. En su rebelión contra las doctrinas platónicas sobre el cosmos, sobre el alma y sobre el individuo, Epicuro se aprovechó en todo momento del pensamiento aristotélico. Pero sus conclusiones fueron totalmente personales.

Por eso Bignone reivindica: «Epicuro fue el primero de los grandes educadores de la Grecia que asentó sus enseñanzas en el fuego de la vida interior, en la práctica de perfección espiritual de todo hombre sensato.» (I, p. 109.) Para soslayar cualquier error en esta materia tan delicada necesitó un criterio especial de la verdad y lo encontró en los sentimientos (*pathe*), que el autor de la *Magna Moralia*, siguiendo las huellas de Aristóteles, exaltó por encima de la razón como un guía de la virtud. Lo mismo que los sentidos y el espíritu, Epicuro incluye también en su canon el *sentimiento* como uno de los criterios para alcanzar la verdad. La persona individual encuentra su plenitud, según Epicuro, en su más íntima predisposición. En efecto, si un hombre fuera capaz de

mantener la recta predisposición hacia sus compañeros —*philia*, amigos, en el sentido de pertenencia en común—, habría alcanzado para el resto de su vida mortal aquel estado de felicidad que caracterizó la vida de los dioses inmortales. Y si la ciudad amenazaba esta «sagrada e íntima delectación», en consecuencia, debía perecer. Al mismo tiempo, debe recordarse que la energía moral para condenar este tipo de ciudad y la energía moral para pensar en una reforma tuvieron ambas su origen en Platón, mientras que la fuerza para criticar las omisiones de Platón la recibió, en gran parte, de Aristóteles. Este criterio, perfectamente justificado, deberá guiarnos a rechazar enteramente el esfuerzo de Cyril Bailey por reconstruir una biografía espiritual o intelectual de Epicuro, intentando fijar las raíces de su rebelión en Abdera y no en Atenas. El hombre, al que Shelley llamó el más humano de los filósofos, fue un ateniense de pies a cabeza.

# X

# CANÓNICA EPICÚREA

Las antiguas escuelas dividían generalmente la filosofía en tres partes: la racional, la natural y la moral. La primera estudia el espíritu mismo en cuanto instrumento para la adquisición del saber, y a su vez se divide en epistemología y lógica. La filosofía natural, física entre los griegos, abarca el estudio de toda la naturaleza animada e inanimada. La filosofía moral, o ética, trata del bien máximo del hombre y de cómo alcanzarlo.

Se dice que «los epicúreos al principio sólo reconocieron dos partes: la física y la ética. Y que más tarde la experiencia les demostró la necesidad de prevenirse contra los conceptos errados y de corregir las equivocaciones, por lo que se vieron obligados a introducir en su sistema la filosofía racional con distinto nombre.» (Séneca, *Epístolas morales*, 89,11.) A la filosofía racional la denominaron los epicúreos Canónica, es decir, su sistema se dividía en Canónica, Física y Ética. Séneca no señala las fechas de estos cambios, pero es probable que ocurrieran en vida del mismo Epicuro.

Detrás de este detalle aparentemente trivial se ocultan consecuencias importantes. Platón y Aristóteles, considerando la filosofía como el máximo de los valores, procuraron crear una sociedad donde aquélla pudiese flore-

cer. Para conseguirlo concibieron la sociedad dividida en clases; en las más elevadas, los ciudadanos gozarían de plena libertad para estudiar, mientras la producción de bienes materiales estaría a cargo de las clases más bajas. Platón, que no descuidó ningún detalle, se siente incluso preocupado por el problema de la ociosidad de los jóvenes de la clase privilegiada:

> «Hemos garantizado a nuestros ciudadanos la provisión suficiente de los productos destinados a cubrir las necesidades de la vida. Otros han tomado sobre sí el cuidado de las artes y de los oficios. A los esclavos se les asignó el trabajo de la tierra que nos proporcionará lo suficiente para vivir. ¿Cómo vamos ahora, pues, a organizar nuestras vidas?» (*Leyes*, 86d.)

Su respuesta puede resumirse así: son necesarios un régimen doméstico estricto para las jóvenes y vida de cuartel para los muchachos, con un programa de ejercicio y estudio bien ajustado. A Aristóteles le disgustan las reglamentaciones, pero insiste también en llenar el tiempo de ocio de los ciudadanos. Ambos filósofos se sintieron impulsados a exigir un tiempo largo de preparación para sus futuros filósofos. Platón pone de relieve la importancia de las matemáticas. «No vengas aquí sin conocer la geometría» era la regla de la Academia. Aristóteles dio mayor importancia a la lógica, disciplina que él mismo había creado.

No cabe dudar del valor de estas disciplinas para el futuro de la civilización. En nuestra opinión, y a la luz de los datos que poseemos, Epicuro no confió nunca en la educación preparatoria que hacen posible el ocio y los recursos económicos. Todo cuanto exigió a sus discípulos fue un nivel mínimo de conocimientos. (Usener, 22.) Cicerón dice que su filosofía, en contraste con la de la Academia, era plebeya. Séneca añade que entre sus seguidores había no sólo personas educadas, sino también

un grupo numeroso de gente poco formada. (*Epístolas Morales*, IX, 79.) Los testimonios confirman que se dirigía siempre a un auditorio poco selecto y, por tanto, que esperaba hacerse comprender sin la necesidad de una disciplina preparatoria. En su *Carta a Herodoto* (37), dice que se debe huir «tanto de dejar las cosas sin aclarar como de llegar hasta el infinito explicándo términos vacíos; para conseguirlo es necesario fijar la atención en la imagen mental asociada a toda palabra.» Esta idea es excelente si pudiéramos estar seguros de su realización; en la práctica, parece que no ha dado resultados satisfactorios. La terminología de Epicuro es difícil y muy peculiar, hasta tal punto que se comprobó la imposibilidad de prescindir de la disciplina preparatoria, a la que llamó Canónica.

Estas cuestiones forman parte de la historia de la civilización. Lactancio nos ofrece testimonios de la dificultad que los problemas de la Atenas pagana del siglo IV a. C. presentan todavía para los cristianos del siglo IV d. C. No nos salimos por la tangente si nos dedicamos a citarlo. Sus observaciones entran de lleno en la línea de este libro, destinado a mostrar la magnitud y persistencia de las conclusiones que dividieron a Platón y Epicuro. El propósito principal de Lactancio es el de probar que la religión cristiana puede llegar a formar a los hombres, cuando la filosofía pagana no pudo conseguirlo. Aún así, su comprensión del dilema de ambos filósofos está llena de enseñanzas y, por suerte, libre de la pedantería de los estudios académicos del mundo antiguo, con frecuencia tan enfadosos. Voy a traducir y abreviar ligeramente de su *Divinae Institutiones*, III, xxv:

> «Cicerón, nuestro Platón romano, negó al bajo pueblo el derecho a la filosofía; pero si la naturaleza humana es capaz de adquirir la sabiduría, quiere decir que los artesanos, los agricultores, las mujeres y todo aquello que revista forma humana, pueden llegar a sa-

> bios. Los estoicos sostuvieron que las mujeres y los esclavos deberían estudiar. Epicuro extendió su llamamiento a los incultos. Platón quería un estado compuesto de filósofos. Pero ninguno de ellos pudo comprobar que sus ideas eran rectas. ¿Cómo podían enseñar a todos a leer, cómo esperar que todo el bagaje cultural se adquiriese de forma oral y memorística? La gramática requiere años de estudio; sin la retórica, no podéis comunicar a otros vuestros conocimientos; la geometría, la música y la astronomía son virtualmente partes de la filosofía. ¿Cómo van a aprender las mujeres todas esas cosas, si, cuando son muchachas, dedican todo su tiempo a familiarizarse con los quehaceres domésticos? ¿Y los esclavos, si pasan en servidumbre los años que requerirían para estudiar? ¿Y los hombres pobres, los trabajadores, los granjeros, que deben afanarse por ganar el pan de cada día? Causa admiración que Cicerón dijera que la filosofía es para unos pocos. Se me objetará que Epicuro abrió sus puertas a los incultos, pero, ¿cómo iban a aprender las complicadas teorías que resultaban difíciles incluso para el lector culto?

Lactancio aborda aquí un problema que la antigüedad nunca resolvió: las filosofías aristocráticas abandonaron a las clases oprimidas en una situación precaria. Epicuro, apóstol de la igualdad, intentó una solución volviendo a una forma extrema de la vida simple. «Sean dadas gracias a la bendita Naturaleza que ha hecho fácil de alcanzar lo necesario y lo difícil, innecesario.» (Bailey, *Fragments*, B, 67.) Este problema, que tan agudamente aireó Lactancio, de la dificultad de las mujeres, los esclavos y los peones para acceder a la cultura, se volvió a plantear pocas veces con la necesaria franqueza hasta que More escriba su *Utopía*. Aún en los movimientos de las modernas sociedades industriales, como las Asociaciones por la Educación del Obrero, se pone de manifiesto que éstos no están resueltos totalmente. El mundo comunista ha conseguido prodigiosos resultados, venciendo la incultura al precio de un control estricto de la opinión, que impide toda expansión genuina de la filosofía. Para la

mayor parte de la humanidad el problema se plantea en los mismos términos de los tiempos antiguos. Estas consideraciones vienen como anillo al dedo para mi argumentación. Porque, al mismo tiempo que deseo reivindicar el sentido universalista del movimiento epicúreo, quiero insistir en que la vida tranquila, como Epicuro la enfocaba, no podría haber universalizado el grado de cultura alcanzado, ni creado las condiciones materiales necesarias para cualquier avance cultural revolucionario. Después de estas consideraciones, veamos ahora cómo intentó resolver Epicuro el arduo problema de presentar su filosofía de forma accesible al hombre medio, y si su procedimiento tiene la suficiente fuerza para resistir la comparación con Platón y Aristóteles.

El propósito de las Canónicas es el de enfrentarse con los criterios de la verdad. Son tres: sensaciones, «anticipaciones» y sentimientos. Epicuro enseñó que las sensaciones, esas impresiones causadas en nuestros órganos sensoriales por fenómenos externos, eran siempre reales y verdaderas. No cabe apelación ante esta evidencia. Aristóteles abunda en el mismo sentido. Los errores comienzan sólo cuando pasamos a interpretar nuestras sensaciones. El fenómeno del remo que parece doblado al introducirlo en el agua no contradice esta regla. Podemos corregir esta impresión empleando con más cuidado nuestros órganos sensoriales. Sacad el remo fuera del agua y comprobaréis que sigue derecho. De donde aparece un principio importante: el proceso de adquisición del conocimiento, a través de las sensaciones, no es pasivo. Se exige prestar mucha atención, ya que el hombre, como sujeto en la búsqueda del conocimiento, debe dirigir y controlar sus órganos sensoriales. Como Epicuro comprendiera por experiencia la necesidad de una terminología técnica, denominó este proceso *epibole ton aistheterion*. Hemos llegado a un punto importante. No se aplicó incorrectamente a Epicuro la etiqueta de materialista.

Es cierto, según hemos visto, que concibió el alma y el intelecto como estructuras atómicas. Pero ninguna palabra está tan cargada de equívocos y el materialismo epicúreo debe ser acreditado con la absoluta capacidad de la actividad del sujeto en cada etapa de la adquisición del conocimiento.

La interpretación del segundo criterio, las «anticipaciones», presenta mayor dificultad. La discusión mejor y más moderna de lo que ha sido objeto de controversia se puede encontrar en el *Gnosis theon* de Kleve. Nosotros hemos adoptado sus conclusiones. Las «anticipaciones» pueden definirse como ideas generales, el conjunto material por el que organizamos e interpretamos nuestras sensaciones. Nuestra dificultad para la comprensión del término surge por confusión con la noción cartesiana de las Ideas Innatas, derivada de Platón. Pero Epicuro no trata de decirnos que hemos nacido con un repertorio de ideas generales anteriores a nuestra experiencia sensorial, a las que nos «remiten» las impresiones de nuestros sentidos. Este criterio no sería consecuente con la línea del pensamiento epicúreo. La explicación auténtica tiene otra base: el proceso biológico del pensamiento que Epicuro extrajo de Aristóteles. El hombre, creyó Epicuro, nace con características específicamente humanas, entre las que se incluye el don de la razón. La sensación, que es también común a los animales, carece de contenido mental; es, como decían los griegos, *alogos*. Pero, en el hombre, la sensación promueve la actividad mental de ordenar, comparar, clasificar las impresiones recibidas. A continuación surgen las ideas generales a las que damos otro nombre; se adquieren gradualmente como el resultado de sensaciones repetidas; pero, una vez adquiridas, persisten en nuestro intelecto como categorías modelo para clasificar los datos de la experiencia. En este sentido las llamamos «anticipaciones». Las «anticipaciones» no anteceden a las experiencias; pero preceden a

toda observación sistemática y discusión científica, y a toda actividad práctica racional. Observemos una vez más que ellas señalan la actividad del sujeto en la adquisición del conocimiento.

Llegamos ahora al tercer criterio, los sentimientos (*pathe*). El papel decisivo de los sentimientos en la teoría ética quedó bien claro en la *Ética* del autor peripatético. Epicuro recoge y desarrolla este criterio: todas nuestras sensaciones van acompañadas por emociones, ya de placer, ya de dolor. Las emociones no nos dicen gran cosa sobre la naturaleza del mundo exterior, únicamente sugieren qué acción debemos realizar. Corremos detrás de todo lo que nos proporciona placer; tratamos de evitar lo que nos causa dolor. Pero la acción que emprendemos continúa siendo una decisión de la voluntad, y en sí misma irá acompañada de nuevo por el dolor o la pena. «Debe confrontarse todo deseo con esta pregunta: ¿qué me sucederá si alcanzo lo que es objeto de mi deseo y qué me sucederá si no?» (FV, lxxi.) Los sentimientos son el material con que edificamos nuestra vida moral, como las sensaciones constituyen el material de nuestra vida intelectual. Nada hay más original o característico en Epicuro que esta elevación de los sentimientos a la categoría de criterio de verdad:

> «Puesto que el placer es el bien primero y el más natural para nosotros, no vamos detrás de cada placer, sino que muchas veces pasamos por encima de ellos, cuando vemos que pueden ocasionarnos una mayor pena... En teoría, todo placer es bueno para nosotros, aunque no debamos desearlos todos; todo dolor es un mal, pero tampoco podemos evitarlos todos.... Cuando decimos que el deleite es el fin más importante, no lo queremos equiparar a los placeres sensuales de los disolutos, como nos achacan muchos que no nos conocen o quienes pertenecen a otra escuela de diferente criterio. Estos nos censuran injustamente. Lo que nosotros entendemos por placer es la liberación del dolor

en el cuerpo y de la angustia en el espíritu. Esto es lo que nosotros llamamos una vida agradable, imposible de ser alcanzada con el continuo beber y divertirse, o satisfaciendo nuestra lujuria con niños y mujeres, o en banquetes en casa del rico, sino por el uso sensato de la razón, por una paciente búsqueda de los motivos que nos impulsan a elegir o rechazar, y zafándonos de las falsas opiniones que sólo sirven para turbar nuestra paz de espíritu.» (TM, 129-32.)

## XI

## LA FÍSICA EPICÚREA

Tan pronto como pasamos a la Física de Epicuro, nos percatamos de lo incompleta que resulta su introducción de la Canónica. La enseñanza de la física está basada por completo en los conceptos de átomo y de vacío. Pero, ¿de dónde derivan? Toda la obra de Epicuro parece afirmar que estos conceptos son verdaderos porque no contradicen ninguna evidencia de los sentidos. Pero ¿por cuál de los criterios llegamos a su conocimiento? Los átomos y el vacío no son, por definición, accesibles al sentido; son elementos que componen el mundo sensible, pero no son fenómenos en sí. No existe la posibilidad de aplicarles la regla admirable de un acto cuidadoso de atención de los sentidos. ¿Son, pues, estos conceptos «anticipaciones»? Resulta claro que no. Las anticipaciones son una especie de composición fotográfica conseguida a base de impresiones sensoriales repetidas, pero en los átomos y el vacío no pueden ser objeto de estas impresiones sensoriales. Por fin, preguntamos, ¿son sentimientos? Es evidente, también, que no. La Canónica es incapaz de justificar la verdad de los conceptos fundamentales del atomismo. Dice Diógenes Laercio (X, 31): «Los epicúreos rechazan la dialéctica como algo inútil, creyendo que en sus elucubraciones físicas les bastaba emplear los términos ordinarios

de las cosas.» Pero parece claro que la dialéctica es necesaria en este terreno. La insuficiencia de la Canónica constituye un punto débil del sistema, al que se debe criticar la carencia de una teoría consistente del intelecto.

Por razón de la importancia que concede a la dualidad sentido-experiencia, se ha considerado casi siempre a Epicuro como empirista. Dadas las dificultades para mantener este criterio, DeWitt lo abandona, para presentarnos a un Epicuro intuicionista (p. 122) que basó su física en doce principios elementales (p. 125). Francamente, por los escritos que nos quedan, nos parece que tampoco esta teoría goza de una justificación adecuada. De hecho, estos principios, con algunas modificaciones, están entresacados de Demócrito. El motivo de estas modificaciones —y aquí radica su gran interés— es casi siempre ético. Comencemos por presentar la lista de principios tal como DeWitt la da:

1) La materia es increada.
2) La materia es indestructible.
3) El universo está formado de cuerpos sólidos y de vacío.
4) Los cuerpos sólidos son compuestos o simples.
5) La cantidad de átomos es infinita.
6) El vacío es infinito en extensión.
7) Los átomos están continuamente en movimiento.
8) La velocidad del movimiento atómico es uniforme.
9) El movimiento es lineal en el espacio; vibratorio, en los compuestos.
10) Los átomos son capaces de desviación ligera en cualquier punto del espacio o en el tiempo.
11) Los átomos se caracterizan por poseer tres cualidades: peso, forma y medida.
12) El número de formas diferentes no es infinito, sino simplemente innumerable.

Los ochos primeros principios son idénticos en Demócrito y en Epicuro. En el decimosegundo existen pequeñas modificaciones por razones físicas. Demócrito había dicho que la variedad de las formas es infinita; Epicuro vio que esto implicaría la existencia de un átomo tan extenso que podría verse, lo cual estaba en contradicción con la experiencia. En los puntos nueve, diez y once, las divergencias con Demócrito, aunque a primera vista parezcan superficiales, conducen a una transformación radical de todo el sistema por razones éticas.

En primer lugar, consideremos la doctrina epicúrea de que el movimiento es lineal en el espacio. De acuerdo con Demócrito, los átomos, antes de unirse para formar el cosmos, no caen en líneas verticales a través del espacio; en realidad, están detenidos en una especie de danza precósmica, descrita por Cicerón (*De Finibus,* I, VI, 20) como convulsiones violentas *(turbulenta concursio).* Por lo tanto, los átomos, contrariamente a lo que Epicuro dice, carecen de peso; solamente, cuando la enorme cantidad de átomos invade un espacio libre y comienzan el movimiento vertiginoso del cual nació el cosmos, adquieren peso.

La formación de un cosmos tiene lugar, según Epicuro, de una forma completamente distinta. Los átomos, por su propia naturaleza, están dotados de peso. El efecto de su peso les hace caer en el espacio infinito en líneas verticales. Esta caída continuaría por siempre, sin contacto entre los átomos, si no fuera porque están dotados del poder de desviarse ligeramente en cualquier punto del espacio o del tiempo. Por causa de esta desviación, los átomos se ponen en contacto. Al chocar entre ellos, se origina una vorágine que en su día dio lugar al mundo.

Es obvia la debilidad de esta teoría. Podemos tomar de Cicerón lo que ya los antiguos críticos encontraron de condenable en ella:

1) Es una repetición de la teoría atomista.
2) Las modificaciones que introduce tienden a hacerla más confusa.
3) No hay «arriba» y «abajo» en el vacío; y pretender que los átomos caen carece de sentido.
4) Es pueril imaginar un desvío fortuito que ponga en contacto los átomos.
5) Si el desvío fuera realmente incausado, significaría el fin de toda la ciencia física, cuya obligación es determinar las causas de todos los fenómenos. (*De Finibus*, I, VI, 17-21.)

Karl Marx fue el primero en exponer lo que los científicos modernos han aducido en su defensa: Epicuro estuvo más preocupado por el microcosmos, el Hombre, que por el macrocosmos, la Naturaleza. Se había propuesto preservar la libertad de la voluntad. Por esto, la puso en los cimientos mismos del cosmos, dotando al átomo del poder de movimiento espontáneo y haciendo necesarios estos movimientos para la formación del cosmos. Y si en el microcosmos cada forma permanente de sociedad debe fundarse en el impulso de asociación de los hombres libres, así lo mismo sucederá en el macrocosmos. Dotar a cada átomo de un peso era darle una existencia independiente; dotarle con el poder de «desviarse» era hacerlo capaz de escapar al dominio de la necesidad física. Si Demócrito ideó el atomismo para dotar de una base segura a la física, Epicuro lo adaptó con el fin de poseer un fundamento de su ética.

La explicación de Marx sobre la relación entre el atomismo de Demócrito y la filosofía de Epicuro, y lo que éste tomó prestado de aquél es totalmente correcta; aunque ello no modifica nuestra opinión de Epicuro como científico, al menos pone en claro su papel como filósofo moral y reformador. Ilustremos esta ambivalencia con un resumen de la opinión de Lucrecio sobre este tema

fundamental. Parece que incluso se sintió embarazado ante la obligación de defender unos principios de física tan dudosos como eran los de Epicuro; embarazo que, con su candor de siempre, no se esfuerza por ocultar. Aunque resulta igualmente claro que las exigencias de la misma doctrina imponían silencio a todas sus dudas:

> «Hay otra cosa que yo quisiera decir: cuando los átomos descienden en medio del vacío por su propio peso, realizan, en un lugar y tiempo imprevisibles, unos ligeros movimientos horizontales, suficientes para decir que han experimentado un cambio de dirección. Si no lo hicieran, seguirían descendiendo verticalmente en un vacío sin fin como gotas de lluvia; y si no se encontraran o chocaran, la naturaleza no hubiera llegado nunca a producir nada. Insisto, una y otra vez, en su capacidad de desviarse. Aunque su movimiento desviatorio debe de ser infinitamente pequeño, porque, de otro modo, os veréis aceptando movimientos oblicuos que están en contradicción con los hechos. Es indudable también que los átomos, cuando caen por su propio impulso, caen en línea recta; pero, ¿quién puede negar la posibilidad de un movimiento lateral?
>
> Para concluir, si un movimiento sigue a otro necesariamente y los átomos no son capaces de efectuar nunca una desviación que rompa la fuerza del destino, que salga de la interminable cadena de causas y efectos, ¿cómo, entonces, resulta que los seres vivientes sobre toda la superficie de la tierra son libres? ¿De dónde procede, me vuelvo a preguntar, esta libertad de la voluntad para romper las ataduras del destino, que nos da el poder de dirigirnos allí donde nos conduzcan los impulsos del deleite?» (*De la Naturaleza de las Cosas*, II, 216-60.)

Pero, a pesar de la falta de consistencia y del entero reconocimiento de la deuda contraída con Demócrito, la física y la cosmología epicúrea poseen una grandeza que ha cautivado la imaginación científica y poética de la posterioridad. El sumario que hemos insertado es un extracto de la exposición más completa que poseemos, el

poema de Lucrecio *De la Naturaleza de las Cosas*. En él nos dice el autor que ninguna cosa puede provenir de la nada, o, dicho de otra manera, nada se destruye por completo. Todas las cosas tienen su origen en átomos imperecederos, que se mueven por siempre en el vacío, y vuelven a disgregarse otra vez en ellos. Fuera de los átomos y del vacío no hay una tercera forma posible de existencia. Los átomos poseen esencialmente tres cualidades, peso, forma y medida; pero no tienen ninguna de las cualidades secundarias que se desprenden de las diversas combinaciones formadas por los átomos, cuando se unen para crear un mundo.

Nuestro mundo, nuestro cosmos no es único, como Platón y Aristóteles pretendieron hacernos comprender. Los mundos son infinitos en número, originándose y pereciendo continuamente. Los mundos, al igual que lo que en ellos existe, se hacen viejos y perecen, y hay signos que indican que el nuestro se disolverá pronto y se dispersarán de nuevo sus átomos en el vacío.

El alma y el cuerpo son, como todo lo demás, compuestos atómicos. Más aún, el alma y el cuerpo nacen juntos y mueren juntos. El alma no puede sobrevivir a la separación del cuerpo; los cuerpos faltos de vida se descomponen pronto. El alma, que está compuesta de aliento, calor y aire, se distribuye por todo el cuerpo. Pero, desde el momento en que el aliento, el calor y el aire no son suficientes para explicar las sensaciones y el pensamiento, es de suponer que existe un cuarto elemento en el alma, hecho del material más noble que puede imaginarse, que posibilite las sensaciones y los actos del pensar. Esta nueva parte del alma es el espíritu, que no está repartida por todo el cuerpo, sino que reside en el pecho, en el corazón. Los sentidos son posibles sólo desde el momento en que las cosas existentes dejan sus huellas en el espacio que abarcan los propios órganos sensoriales.

Los dioses también existen, y tienen forma humana,

porque así los ha concebido la apreciación popular. No obstante, constituyen un tipo especial de seres; como todos los demás, son compuestos atómicos, pero escapan a la ley de la mortalidad. Tienen su morada en los *intermundia*, en los espacios existentes entre los mundos. Por otra parte, no les afecta la disolución de los mundos, que se mueven continuamente alrededor de ellos. Su morada y su estructura corporal están formadas de partículas tan sutiles, que sólo pueden ser aprehendidos mentalmente, es decir, por el innominado cuarto elemento del alma, el espíritu. Además, como todos los compuestos atómicos, van dejando tras de sí un rastro de imágenes puramente corporales, que los incluiría necesariamente dentro la ley de la mortalidad, si esa pérdida no se supliera con un flujo constante de nuevos átomos. Su subsistencia, por lo tanto, no es la misma que la del átomo, ya que a una pérdida unen una producción continua de átomos. Su naturaleza es semejante a la de un río o una cascada, en los que la forma permanece aunque cambie la sustancia.

Además, los dioses poseen otras ventajas de las que nunca gozaron los hombres. Lucrecio las describe magníficamente, y, puesto que la teología de Epicuro forma parte de su física, nos podemos permitir la libertad de reproducir su descripción en este capítulo:

> «No debéis creer que las moradas sagradas de los dioses están en cualquier parte en nuestro mundo. La sustancia de que se componen los dioses es sutil y totalmente inaccesible a nuestros sentidos, incluso difícil de ser aprehendida por nuestros intelectos; y, puesto que se escapa al contacto de nuestras manos, tampoco podrá tocar nada que podamos tocar nosotros. Por esto, sus moradas difícilmente serán como las nuestras, al menos tan sutiles como son nuestros cuerpos.» (V, 146 s.s.)
>
> «Tan pronto como tu filosofía, ¡oh gloria de la raza griega!, brotando del intelecto divino, comienza a gritar a voz en cuello la verdad de las cosas, huyeron los temores de mi espíritu, cayeron las murallas del mundo,

y quedó al descubierto toda la fábrica fabulosa que se extiende a través del gran vacío. Entonces la majestad de los dioses se revela con toda su grandeza en la quietud de sus moradas, que los vientos no estremecen, que ningún aguacero puede inundar, que los copos de helada nieve no cubren con su deslumbrante blancura; pero los envuelve siempre un cielo sereno, recreándoles con la sonrisa de su amplia luz, mientras la naturaleza satisface todas sus necesidades, sin que nada oscurezca nunca su paz de espíritu.» (III, 14 s.s.)

«Porque lo único que cabe pensar es que la divina naturaleza goza en todas partes de una vida eterna llena de paz, apartada y separada de nuestro mundo de zozobras. Libres de toda aflicción, (los dioses), libres de todo peligro, no necesitan nada de lo que nosotros poseemos y pudiéramos darles; ni los complacemos con nuestro recto proceder, ni los enojamos cuando obramos mal.» (II, 646 s.s.)

«Por eso, barred de vuestros espíritus y alejad bien lejos todo pensamiento indigno de los dioses, que pueda perturbar la paz en que viven. De lo contrario, su poder sagrado, manchado por vuestro pensamiento, enviará piedras en las que tropecéis en vuestro camino. Esto no quiere decir que, con nuestra pequeñez, alcancemos a ultrajar la majestad de los dioses, ni que ellos se molesten en enojarse con nosotros, buscando la venganza. Pero vosotros debéis pensar que hay grandes oleadas de ira encerradas en aquellos pechos serenos, y, al aproximaros a sus templos, no lograréis recuperar la paz del corazón para recibir en vosotros las imágenes que fluyen de sus cuerpos sagrados, para alojar su imagen divina dentro de vuestros espíritus.» (VI, 68 s.s.)

Esta es la teología que constituye una parte esencial de la doctrina epicúrea sobre la naturaleza de las cosas. Y en este aspecto es necesario insistir una vez más en la influencia de Aristóteles sobre Epicuro, que ya hemos observado repetidamente. Es posible que el lector distraído pueda suponer que la teología de Epicuro, al igual que su física, son una simple copia, ligeramente alterada, de la de Demócrito. Alfieri (p. 169) nos previene contra este error. La religión de Epicuro, explica él, se deriva de la

de Demócrito, pero solamente después de haber sido transformada por el pensamiento aristotélico. Mondolfo, en un delicado pasaje, abunda en las mismas ideas:

> «Merece subrayar la infiltración de elementos aristotélicos en la extraña teología de la escuela epicúrea. La prueba epicúrea de la existencia de los dioses es típicamente aristotélica: "Porque es necesario que exista algo absolutamente superior a la naturaleza" (Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, II, 17); aristotélica es la hipótesis de que la divinidad debería mantenerse absolutamene libre de todo cuidado del mundo, recreándose exclusivamente en la contemplación de su propia sabiduría y perfección; aristotélica es también la hipótesis de que, por la razón anterior, la divinidad deberá vivir separada del mundo, fuera de él; aristotélica es la conversión de esta divinidad, de agente causal en una pura causa final, que para Epicuro, sin embargo, no es el objeto de aspiración de toda la naturaleza y, por tanto, un mecanismo inconsciente, sino que el objeto de aspiración de los seres conscientes es la posesión de un ideal de perfección, propio de los hombres cuya religión no debe ser otra cosa que una desinteresada veneración de los dioses.» (*El Infinito,* pp. 465-6.)

Verdaderamente, la crítica de la filosofía epicúrea ha sufrido una gran transformación desde el día en que Cyril Bailey aventuró la opinión de que «en Epicuro hay *muestras* (el subrayado es mío) de la influencia de Aristóteles».

# XII

## ÉTICA EPICUREA

En los capítulos anteriores hemos puesto de manifiesto el fracaso de Epicuro para idear una filosofía del intelecto aceptable; también es verdad que uno de sus puntos flacos lo constituye su inhabilidad al abordar el problema epistemológico de la transición de la sensación al concepto. Pero ahora que nos aproximamos al fin de nuestro estudio es necesario que insistamos en la rigurosa lógica que enlaza las diversas partes de todo el sistema. La llave maestra del sistema epicúreo es la ética, y la fuerza de la doctrina ética quedará seriamente afectada y menospreciada si no se presenta su conexión con la física con la suficiente profundidad. Esto significaría volver a caer de nuevo en la incomprensión que enturbió todos los estudios históricos del epicureísmo hasta Hegel, incluyéndolo también a él, para quien esta filosofía no era todavía más que un eclecticismo relajado. La importancia histórica de la discusión de Karl Marx sobre la relación entre los sistemas de Demócrito y Epicuro radicó en superar la debilidad del criterio hegeliano, revelándose como un pensador profundo y original a pesar de su juventud. Pero Marx no tuvo tiempo de revisar y publicar sus estudios epicúreos. Esta tarea quedó para Bignone, que hizo de ella la ocupación de su vida, rehabilitando al epicureísmo en el lugar que le correspondía.

En este último capítulo, es justo que insistamos una vez más en el carácter de ensayo que la parte racional goza en el sistema epicúreo. En este sentido escogemos y presentamos un argumento de DeWitt. Después de notar que la opinión general consideraba a Epicuro como empirista, y de rechazarla por incorrecta, expuso su posición propia, lanzando la tesis de que Epicuro era un intuicionista. Este es el punto que debemos examinar ahora más detenidamente. Nuestra conclusión coincide con la de Mondolfo (*La Comprensión del Sujeto*, p. 132). Se trata de probar que Epicuro reconoció dos tipos de explicación de los fenómenos naturales: la una, probable, descansa sobre la experiencia y la analogía; la otra, de naturaleza lógica está circunscrita en el terreno puramente racional. Consideremos esta distinción.

El primer tipo de explicación, que se basa en la experiencia y en la analogía, hace referencia al mundo fenomenológico, el mundo de las cosas como algo diferente de los átomos y del vacío. Aquí Epicuro se muestra preocupado principalmente por los fenómenos metereológicos y astronómicos; la sensación como único criterio de la verdad, queda sustituida por el raciocinio analógico. La obligación del científico es el prestar la máxima atención posible a los fenómenos; pero, puesto que no están a su alcance y no se pueden aprehender directamente, deben explicarse por analogía con fenómenos similares que sean facilmente accesibles a nuestra investigación. Por ejemplo, si investigamos por qué razón algunos de los cuerpos celestes describen unas órbitas regulares y otros irregulares, debemos tratar de hallar una explicación arrancándola de nuestras experiencias de las cosas terrestres. Supongamos que algunos de aquellos cuerpos existían ya desde el principio del cosmos, y que unos comenzaron a trasladarse con un movimiento circular regular, mientras otros lo hacían con movimientos irregulares; o bien, podemos suponer que los espacios por los que atraviesan

están formados por atmósferas diferentes, de forma que en una atmósfera un cuerpo ígneo tiene un trayecto invariable y una llama constante, mientras que en otra varía su velocidad y su brillo. Debe tomarse en consideración las causas mecánicas y físicas y contentarnos con una variedad de explicaciones posibles. Es necesario, además, rechazar a esos astrólogos estúpidos que insisten en dar una explicación matemática (EP, 113.) De esta manera defiende Epicuro la tradición jónica contra las innovaciones de la Academia.

El segundo tipo de explicación posible, el puramente lógico y racional, se emplea para justificar la doctrina de los átomos y el vacío. El ingente esfuerzo realizado a partir de Thales y Demócrito para lograr una apreciación conceptual del mundo fenoménico, había conducido a la convicción de que los cambios perceptibles descansan sobre hechos situados más allá del umbral de nuestras sensaciones. Su resultado final, la teoría atómica, no era sino una hipótesis racional ideada para hacer inteligible el mundo de los fenómenos. La prueba de su validez no necesitaba ser una llamada directa a la experiencia. La demostración era lógica y descansaba sobre el principio de contradicción: o el atomismo era verdadero o la experiencia era algo inaccesible.

Estos dos tipos de explicación, cubriendo dos campos diferentes del conocimiento, constituyen una defensa magnífica y la rehabilitación de la tradición jónica. Sin embargo, ambas explicaciones adolecen de defectos que es necesario señalar antes de seguir adelante. Debido a su legítima desavenencia con la cosmología de Platón, que excluía las causas mecánicas y físicas e insistía arbitrariamente en una solución matemática, Epicuro dejó a un lado la extraordinaria contribución de las matemáticas a la astronomía. El gran avance de los astrónomos, debido a la ayuda que prestaron las matemáticas, consistió en una idea más aproximada de las medidas y dis-

tancias de los cuerpos celestes. Epicuro y sus seguidores continuaron ignorándolo, con lo que su astronomía apenas se distingue de la meteorología. Para ellos el sol y la luna siguieron siendo cuerpos de reducido tamaño, aproximadamente de la medida en que nosotros los vemos, moviéndose dentro de la atmósfera terrestre. Epicuro estuvo en lo cierto al afirmar que eran cuerpos inanimados hechos de tierra y piedra y extremadamente imperfectos para alojar una inteligencia superior a la nuestra. Pero todo ello no fue suficiente para salvar a su movimiento del desprecio de los que tenían en gran estima la contribución de las matemáticas a la astronomía.

El defecto del segundo tipo de explicación, la racional, radica en que la teoría atómica, a pesar de su valor, no llega a constituirse como única justificación conceptual posible del mundo de los fenómenos, pues sustenta que el elemento fundamental del universo es discontinuo, carente de unidad y pormenorizado. La ciencia moderna ha considerado positivo este concepto, pero se ha visto forzada a encontrar un suplemento en el concepto del continuo; de esta forma la teoría de la materia-partícula se reparte el terreno con la de la materia-onda. Esta teoría, que encontraría la explicación de los diversos fenómenos de la naturaleza, admitiendo el momento de mayor intensidad en la línea del continuo, estaba ya implícita en la filosofía de Heráclito; y, así como los epicúreos uncieron su carro a la estrella de Demócrito, los estoicos se proclamaron seguidores de Heráclito. Sambursky ha resaltado últimamente la inmensa importancia de la teoría estoica. Su *The Physical World of the Greeks* (1956), y su *Physics of the Stoics* (1959) pone de relieve en qué terrenos científicos se movieron los filósofos de las dos escuelas rivales de la remota antigüedad.

Dicho esto, volvamos ahora a la ética, que resultará mucho más inteligible a la luz de la filosofía de la naturaleza. Porque el propósito fundamental de Epicuro era el

de hacer de su sistema, compuesto esencialmente de dos partes, una estructura lógica semejante a una malla perfectamente tramada. Pero también debemos tener presente que no pretendía elaborar simplemente un sistema filosófico, sino que, ante todo, estaba iniciando un movimiento que aspiraba a reclutar seguidores en todos los estratos culturales. El Jardín era una escuela preparatoria de misioneros y la Casa se constituyó en el centro de una propaganda extensa. Los escritos que han llegado hasta nosotros nos informan del alcance del movimiento en vida del fundador. Se mencionan cartas «a los amigos de Lampsaco», «a los amigos de Egipto», «a los amigos de Asia», «a los filósofos de Mitilene». En su epistolario literario dirigido a sus comunidades esparcidas por todo el Este, Epicuro semeja el precursor de San Pablo (Bignone, p. 137).

Nos consta por curiosos testimonios de diversos puntos del mundo mediterráneo que cien años después de su muerte la persistencia de este celo misionero es todavía grande. El entonces Director de la Escuela, Filónides, acompañado de otros literatos, emprendió un viaje de Atenas a la corte de Siria, en Antioquía, para convertir al monarca filheleno, Antíoco Epifanes. Después de que sus dudas y dificultades se vieron resueltas con unos 125 opúsculos escritos exprofeso, Antíoco se dio por convencido y se convirtió. Se sabe que Filónides usó de su ascendiente para fines humanitarios (Usener, *Rheinisches Museum*, 56, 145-8). Casi por el mismo tiempo el Senado romano expulsó de la ciudad a dos discípulos de Epicuro, Alceo y Filisco, bajo la acusación que frecuentemente utilizaba contra todos los epicúreos, literalmente, «por introducir placeres». (Ateneo, XII, 547.)

Pero más importante que el relato de estos incidentes es el carácter de la propaganda habitual y el conocimiento de los distintos niveles culturales a los que iba dirigida. Al público en general iba dirigido lo que se solía denomi-

nar el Cuádruple Remedio (*Tetrapharmakon*), esto es, instrucciones para adquirir una actitud justa respecto de los dioses, la muerte y los problemas del placer y del dolor. Estos puntos quedaron brevemente expuestos en el documento conocido como *La Carta a Menoceo*, que era una invitación o exhortación a la actitud filosófica. En ella se hace hincapié en que ninguno es demasiado joven ni demasiado anciano para estudiar filosofía, del mismo modo que nadie lo es tampoco para ser feliz.

Para alcanzar la felicidad, que es el objetivo de la filosofía, es necesario poseer algunas creencias y meditar sobre ellas con frecuencia. La primera es la creencia en la santidad e inmortalidad de dios, cuya imagen llevan impresa los humanos en sus espíritus; y rechazar lejos de sí toda idea que esté en contradicción con su santidad e inmortalidad.

En segundo lugar, es necesario superar el miedo a la muerte. La autoconsciencia depende de la unión del alma y del cuerpo. La muerte es la separación del alma y del cuerpo, por tanto, la pérdida de aquella autoconsciencia. «La muerte, el más temible de los males, no supone nada para nosotros; mientras vivimos no existe la muerte, y, cuando acude en nuestra busca, nosotros ya no estamos.» No ganaríamos nada viviendo eternamente, pero lo ganamos todo viviendo rectamente. Lo que importa es la clase de vida que llevemos, no su duración.

Para que la vida nos resulte agradable necesitamos salud física y equilibrio espiritual, siendo ésta última la condición más importante. Respecto al dolor y a la enfermedad, podemos fortalecernos en la lucha contra ellas por medio de la reflexión, ya que, si son ligeros, resultarán fáciles de sobrellevar, y, si son penosos, no durarán mucho. Porque, para llevar una vida sensata, deberíamos entender que la sabiduría práctica o prudencia (*phronesis*) es más importante que la sabiduría teórica o filosofía (*philosophia*). La prudencia nos enseña que algunos de

nuestros deseos son naturales, y otros insustanciales; de los naturales unos son necesarios, otros puramente naturales; entre los necesarios los hay necesarios para la felicidad, para el bienestar corporal y también vitales. Si grabamos en nuestra memoria estas distinciones, seremos capaces de resolver nuestros problemas de elección. Todo placer es bueno, pero esto no quiere decir que se deban desear todos. Todo dolor es perjudicial, pero no todos los dolores se podrán evitar. Por lo general, lo que es necesario es fácil de alcanzar, y lo inútil suele resultar costoso. Acostúmbrate a una vida moderada y disfrutarás de perfecta salud; debes estar siempre alerta y dispuesto a cumplir con todas las obligaciones ineludibles de la vida. De esta forma, gozarás plenamente de tu tiempo de ocio imprevisto.

«Si consideras estas cosas día y noche, junto con aquel compañero con quien congenies, te librarás de toda angustia y vivirás como un dios entre los hombres, porque un hombre que vive bajo las bendiciones celestiales deja de ser un simple mortal.»

Algunos breves tratados sobre determinadas ramas del saber complementaron estas instrucciones prácticas. Entre los que se conservan, el llamado *A Herodoto* trata de la física atómica; mientras el llamado *A Pítocles* versa sobre los fenómenos celestiales. También se conserva *Doctrinas Principales*, un sumario de cuarenta y un breves párrafos, escrito, según parece, para aprender de memoria, que trata de los más diversos aspectos de la enseñanza. Entre más de cuarenta obras perdidas, los treinta y siete libros que componían el tratado *De la Naturaleza* ocupan indudablemente el primer lugar. Debía ser, sin duda, la obra maestra, pero tenemos también referencias de un *Epítome de Objeciones a los Físicos*. El mismo Epicuro alude al esfuerzo que supuso la propaganda de su doctrina. A Herodoto le explica que este epítome estaba dedicado a aquellos que no la habían podido estudiar con

detalle a través de libros más extensos, con el fin de que llegaran a poseer un resumen general de sus enseñanzas y les fuera posible, *cuando surgiera la necesidad*, valerse por sí mismos con la sinopsis de los temas más importantes. En otras palabras, los tratados no eran puros manuales científicos sino verdaderas armas de la guerra contra la superstición. A Pítocles le dice: «Me pediste que te enviara una breve disertación sobre los fenómenos celestes... Ahora que he terminado mis otros escritos, me satisface complacer tu petición, esperando de ti tanto como de los demás... Recuerda que el objeto principal que perseguimos con el estudio de los fenómenos celestes es adquirir la paz de espíritu.» Nuevamente se pone de manifiesto aquí la existencia de la superstición; y no de una simple superstición popular, pues los comentadores contemporáneos coinciden en hacer referencia a los nuevos dioses astrales de Platón y sus seguidores. Por esta razón, Epicuro exhorta a su discípulo para «no vivir en el miedo de los mezquinos artificios de los astrónomos.» (EP, 93.)

La intensidad de esta propaganda prueba lo absurdo que resulta acusar a Epicuro y su escuela de rechazar las demandas de la sociedad, «despreciando el amor y la piedad hacia los demás hombres.» (Toynbee, pp. 130-1.) No sólo Epicuro, sino también la primera generación de discípulos se dedicaron enteramente a esta tarea. No pudo ser indiferencia hacia la sociedad lo que empujó a Colotes a dirigir a Ptolomeo I su sátira contra las otras escuelas filosóficas; no era indiferencia lo que movió a Metrodoro a escribir un total de veintitrés libros, repartidos en una docena de títulos distintos; no fue la indiferencia hacia la sociedad lo que impulsó a Hermaco a recoger toda la correspondencia epicúrea referida a la filosofía de Empédocles en veintidós libros y a escribir, además, *Sobre las Matemáticas*, *Contra Platón* y *Contra Aristóteles*. No fue tampoco indiferencia lo que produjo

un fenómeno único en la historia de la cultura griega, la polémica filosófica de una mujer contra el filósofo más eminente del tiempo: el ataque de Leontion a Teofrasto se rememoró durante siglos para evocar la indignación contra lo convencional y la admiración por la sensatez. Cicerón (*De la Naturaleza de los Dioses*, I, 33, 93) alaba su «puro estilo ático».

Pero la actividad literaria, tanto teórica como propagandística, es sólo un aspecto del movimiento epicúreo. Las cartas escritas a las comunidades de «amigos» de países diferentes, son prueba concluyente de la existencia de esas comunidades, que se iban creando y necesitaban ser atendidas. Estos libros y trabajos de propaganda, como hemos dicho anteriormente, se escribían en la Casa; el Jardín era el seminario de los filósofos-misioneros. Dice Cicerón admirado: «¡Qué gran cantidad de amigos alojó Epicuro bajo su techo, a pesar de que su casa no era espaciosa; y qué estrechos lazos los unían en medio de aquella conspiración de amor! Esta es la práctica que todavía subsiste en los círculos epicúreos» (*De Finibus*, I, 20, 65). El método de preparación y propaganda instituido por Epicuro seguía vivo doscientos años más tarde, según el testimonio de Cicerón. Este aprendizaje no se limitaba al estudio de los libros; lo esencial era la vida comunitaria, y el método de propoganda descansaba en el contacto personal y el diálogo.

El funcionamiento de la organización y el espíritu de la escuela han sido magníficamente descritos por DeWitt (pp. 89-105). Dice Epicuro: «No se debe coaccionar a los hombres, sino persuadirlos» (FV, 21); pero la persuasión no excluye la autoridad. El mismo Epicuro era el Jefe de la Comunidad *(Hegemon)*. Metrodoro, Hermarco y Polieno, que fueron sus inmediatos sucesores, le seguían en autoridad y eran los Jefes Asociados (*Kathegemones*). Sólo Epicuro era llamado sabio (*sophos*). Los tres Jefes Asociados aspiraban a la sabiduría (*philosophoi*). Los

discípulos podían ser varones o hembras, jóvenes o ancianos, incluso se admitían niños, pero no todos eran residentes. Los residentes adultos se llamaban compañeros-estudiantes de la filosofía; las clases elementales se sucedían durante todo el día en cualquier rincón disponible del Jardín. Se consideraba que los alumnos estaban «en vías de preparación», de donde viene el término griego *Kataskeuazomenoi*, un precedente del término cristiano *Catecúmeno*. Eran los Jefes Asociados los que se encargaban de estas clases. Todos los adscritos al movimiento juraban previamente: «Seré leal a Epicuro con quien yo he escogido vivir.» De esta forma, primero en Atenas y después en un número siempre creciente de ciudades, se educó a los misioneros que luego transmitieron el mensaje a todo el mundo conocido.

En todas partes se reconocían entre sí los seguidores como amigos. En el mismo sentido escribió Diógenes Laercio: «Sus amigos eran tan numerosos que, juntos los de todas las ciudades, no podrían contarse.» Hay testimonios de que también usaban un término especial, Íntimos (*Gnorimoi*), para aquellas personas que admiraban y permanecían vinculadas al director del Jardín de Atenas. Esta devoción al fundador persistió durante cientos de años como una característica de la escuela, cuyos miembros guardaban su retrato en sus dormitorios, grabado en sus vasos y en el sello de sus anillos. Es imposible calibrar con cierta exactitud la abundancia de las economías de la escuela de Atenas y de otros centros: era sin duda una comunidad de ayuda mutua, pero no había nada previsto para asistir al pobre, al anciano, al enfermo, o a las viudas y huérfanos. Epicuro era enemigo de imponer cualquier clase de contribución que pudiera destruir el principio de voluntariedad. Los miembros aportaban lo que tenían o podían, y el sistema, o según se mire la ausencia del mismo, parece que dio resultado.

Los Amigos de Lampsaco eran ricos y entregados. En

un fragmento de una carta a Idomeneo se lee: «Enviamos ofrendas por la subsistencia de nuestra sagrada comunidad, en beneficio vuestro y de vuestros hijos: esta es la razón por la que me dirijo a vosotros.» La cantidad no se especificaba. En otra nota a Idomeneo le sugiere que sus regalos fueron a parar a otras personas distintas de él: «Si quieres rico a Pítocles, no le des más dinero; limita sus deseos.» Idomeneo, por supuesto, era un amigo muy íntimo. Él fue también el destinatario de la famosa carta del maestro en trance de muerte:

> «En este día verdaderamente feliz de mi vida, en que estoy en trance de morir, te escribo estas palabras. La enfermedad de mi vejiga y estómago prosigue su curso, sin disminuir su habitual agudeza. Pero aún mayor es la alegría de mi corazón al recordar mis conversaciones contigo. Toma a tu cuidado, pues, a los niños de Metrodoro, como espero de tu devoción a la infancia, a mí y a la filosofía.»

Algunos otros fragmentos de cartas dirigidos a bienhechores del mantenimiento de la escuela, que no ha sido posible identificar, completan el cuadro. «Enviadme algún queso bien curado, porque, cuando me sienta con humor, puede que dé una fiesta.» «Vosotros habéis sido extremadamente generosos en vuestros regalos alimenticios y habéis acumulado con ello pruebas de vuestra buena voluntad hacia mí delante de los cielos.» «Todo lo que yo necesito son doscientos veinte dracmas al año de cada uno de vosotros, nada más.» Humorístico, delicado, conocedor de la diferencia de caracteres y circunstancias de sus amigos, agradecido, alegre, ponderado, consciente del carácter sagrado de la misión que había emprendido, así se nos presenta Epicuro en todos los escritos que nos quedan.

¿Cómo podremos hacernos una idea si no conocemos lo que nos dice Lucrecio y está confirmado por todos los antiguos testimonios? Ver a la humanidad y la vida hu-

mana *(humana vita)* postradas, fue lo que incitó a Epicuro a tan prodigiosa actividad mental y práctica. La humanidad sufría una enfermedad general, una opresión de miedo supersticioso; y lo cierto es que una gran parte de responsabilidad recaía sobre las enseñanzas de las escuelas rivales. Las hambrientas ovejas balaban lastimeras y nadie les daba de comer. Epicuro se propuso alimentarlas.

Las razones principales de la perniciosa enseñanza de las demás escuelas podrían resumirse en cuatro. La primera, un escepticismo que predicaba una desconfianza total tanto de los sentidos como de la razón. La segunda, una falsa doctrina del placer, de forma que a la desconfianza en los sentidos y en la razón se unía también la desconfianza por los sentimientos. La tercera, una doctrina equivocada del vínculo de la sociedad humana, que antepuso la justicia a la amistad. Por último, una errónea doctrina sobre Dios, que atormentaba los espíritus de los hombres con el miedo, en lugar de llenarlos de alegría. Así, la ciencia, la ética, la política y la religión estaban igualmente necesitadas de una reforma; y no sólo porque fueran intelectualmente falsas, sino porque llenaban de dolor a la humanidad. «Heridas de la vida» (*vulnera vitae*), las llamó acertadamente Lucrecio. Echemos una ojeada a estas cuatro heridas de la vida *una por una* a través del criterio de Epicuro.

En primer lugar, *el escepticismo.* De acuerdo con la Teoría de las Ideas que sostenía Platón al tiempo de escribir la *República,* el conocimiento científico del mundo físico es imposible. Todavía posteriormente, cuando escribió el *Timeo,* insistía en que en la física «no debemos buscar más allá de una historia probable» (29). Aunque Aristóteles superó este escepticismo radical, siempre quedaron huellas de él en todos sus libros. En realidad era este escepticismo filosófico contra el que Epicuro debía rebelarse. Por cierto, poco antes del establecimiento del

Jardín en Atenas, el filósofo Pirro de Elis había fundado una escuela con el solo objeto de enseñar la teoría del escepticismo junto con su corolario práctico, la abstención de toda opinión. En este aspecto Demócrito no podía ayudar en nada a Epicuro. Es cierto que enseñó, como ya vimos, que sólo el conocimiento de los átomos y del vacío era genuino y verdadero; cualquier otro conocimiento adquirido a través de los sentidos era de categoría inferior e ilegítimo. Así también Nausífanes, quien inició a Epicuro en el atomismo, era de la opinión de que, respecto de las cosas del mundo fenoménico, no se podía decir sino que existían o que no existían. (Séneca LXXXVIII, 43.)

Tal escepticismo interpuso una barrera insalvable entre la filosofía y los hombres. Derribarla fue uno de los principales éxitos de la escuela epicúrea, que implicó, además, una profunda transformación de la teoría atómica. La teoría de Demócrito enseñaba que las cualidades secundarias de las cosas no tenían realidad objetiva; y que adquirían esta realidad sólo en el momento de ser percibidas por nuestros sentidos. Epicuro, por su parte, insiste, como resultado de un proceso de combinación de los elementos que los componen, en que los compuestos atómicos adquieren las cualidades que nosotros percibimos de ellos. El fuego, no sólo nos parece caliente, sino que realmente lo es. Es sensato confiar en la evidencia de nuestros sentidos para evitar, al menos, el caer en un río profundo o precipitarse desde lo alto de un acantilado. Estas razones pertenecen al libro que Colotes escribió contra los escépticos, bajo el desafiante título: *De cómo no es posible la vida siguiendo las doctrinas de ciertos filósofos.* Diógenes de Oenoanda las copiaba en el siglo segundo de nuestra era. (Bignone, I, pp. 9 s.s.) Durante cinco siglos constituyó un baluarte de la razón y del sentido común.

Pasemos ahora a dilucidar el problema del *placer.* Al

igual que Pirro estableció una escuela filosófica del escepticismo o el empeño sistemático por permanecer en la duda, Aristipo de Cirene concibió una filosofía del hedonismo o la búsqueda sistemática del placer. Este rico e inteligente griego del Norte de Africa, hombre de un espíritu de independencia y de un carácter extraordinarios, se sintió atraido por la personalidad de Sócrates, y de una forma especial por su doctrina de la autosuficiencia. Era lo bastante atrevido para pensar y decir que el placer era el bien supremo y, aun, para no disimular que se refería al placer físico, lo definió como una emoción apacible, en contraste con el dolor, que era una emoción violenta. Su influencia fue lo bastante importante para constituirse en un motivo de preocupación: la afirmación de que la apetencia del placer es el máximo bien se convirtió en un tema de discusión.

Platón, en su *República*, abordó el problema de una forma totalmente condicionada a su acentuado interés político. Igual que había dividido el estado en tres clases, los guardianes, los soldados y los trabajadores, procedió a una división tripartita del alma en razón, valor y apetito. La razón, la virtud característica de los guardianes, la situó en la cabeza. En el pecho emplazó el valor, la virtud de los soldados. El apetito, característica de los trabajadores, en el vientre y riñones. El estado justo o el hombre justo serían aquellos cuya razón mantendría bajo su dominio al apetito. Esta concepción le facilitó la justificación de la religión política. La tarea de los gobernantes consistiría fundamentalmente en proveer de los mitos (un castigo divino, tanto en esta vida como en la vida futura) para controlar así a los trabajadores, quienes, de acuerdo con esta teoría, carecían de razón y sólo podrían ser gobernados por la fuerza o el miedo.

La discusión sobre el placer hubiera pasado desapercibida con facilidad si hubiera sido la del escandaloso Aristipo la única voz en levantarse en defensa del hedo-

nismo, cuyas ocurrencias y chistes estaban en boca de todos. Acusado de hacer vida conyugal con una cortesana, replicó que, cuando tomó el billete de Cirene al Pireo, no esperaba que el barco iba a ser para él. Un hombre de esta talla no podía hacer del hedonismo una doctrina respetable. Pero el asunto tomó otro sesgo mucho más serio, cuando el gran matemático Eudoxio, que pertenecía al círculo de Platón, defendió la opinión de que el placer era «el bien», en la medida en que es el fin principal que persiguen instintiva y espontáneamente todos los seres vivientes. (Taylor, pp. 409-10.) Platón realizó en el *Filebo*, escrito aproximadamente en la época del *Timeo* y las *Leyes*, una encuesta completa suscitando el dilema de qué hay que considerar como bien primero, si el placer o el pensar. Sólo después de satirizar satisfactoriamente el placer, dedicóse a hablar en favor del pensamiento como el bien sumo y colocó el placer en el último lugar de los bienes menores.

La justificación que dio Platón de ello es la misma que dio cuando relegó el conocimiento de los sentidos a un nivel inferior de la verdad científica. Tanto nuestros sentidos como nuestros sentimientos nos dan solamente impresiones vagas y pasajeras de la realidad, que no pueden ser elevadas a la categoría de verdades. Pero aquí, como frecuentemente sucede, entra en escena Aristóteles con una distinción importante. El placer no es, como decía Aristipo, una «moción», o, al menos, no de una forma exclusiva, pues puede ser también un estado, ya que es un placer el paso del enfado al de contento. Pero éste no es la sola clase de placer; existe otro más importante que es «expedito ejercicio de una facultad natural entrenada». Vale la pena acotar parte del pasaje:

> «No es necesario asignar a los placeres una categoría inferior, entendiendo que el fin es mejor que los medios. Pero no todos los placeres implican un proceso; bastantes de ellos son al mismo tiempo actividad

> y fin de sí mismos, y no sólo se suscitan en la transición de un estado a otro, sino también cuando estamos ejercitando alguna facultad. Existe placer en el proceso de perfección de nuestra naturaleza, pero también existe en el ejercicio de la facultad perfeccionada. De donde, el placer debería ser definido, no como un «proceso perceptible», sino como una «actividad expedita». (*Ética a Nicomaco*, 1153a.)

De aquí arranca el concepto de Epicuro del placer inmóvil *(Katastematic)*. En este aspecto, como en otros, la función de Epicuro fue asimilar los avances de los círculos cerrados del Liceo, incorporándolos a su propia doctrina, y dándoles la más amplia propaganda. Debe entenderse bien esta situación suya en la historia de la cultura: las obras publicadas por Aristóteles, escritas antes de la fundación del Liceo, estaban muy extendidas y eran muy conocidas, pero pecaban de oscuras. Para Aristóteles, el alma era una chispa de fuego celestial aprisionada contra su voluntad en una tumba de barro, que esperaba la liberación por medio de la muerte para escapar, si valía la pena, y volver otra vez a su hogar celeste. Cuando Aristóteles alcanzó una cierta madurez intelectual, aquel criterio pesimista había experimentado en él una completa transformación: había dejado de creer en la inmortalidad del alma; ya no enseñaba que la mejor dedicación de la vida era la meditación de la muerte; por fin, concebía la felicidad como la tendencia suma de la vida, y la definía como una «actividad del alma en concordancia con la virtud de la persona madura». Esta fue también la opinión de Epicuro, quien le añadió algún matiz enfático surgido del carácter más popular de su movimiento. Puesto que sería imposible entrar en detalles de los argumentos, so pena de perder mucho del extraordinario contenido de la literatura filosófica de esta época extraordinaria, es mejor seguir el camino de Epicuro, enfrentando el viejo pesimismo de Aristóteles en sus primeros escritos con el optimismo del

Aristóteles que llegó a renovar la filosofía griega y los estudios científicos del Liceo.

La exactitud de esta interpretación nació de un escrupuloso análisis de los textos existentes de Aristóteles y de Epicuro que llevó a cabo Philip Merlan (*Studies in Epicurus and Aristotle*). Primeramente, este análisis modifica profundamente nuestra comprensión de la palabra *hedonismo* aplicada a la filosofía epicúrea. Epicuro usó la palabra *hedone* (placer) en cuatro sentidos diferentes. Puede significar el «placer» del cuerpo o bien del espíritu, y, a la vez, puede ser o cinético (esto es, producido por un estímulo exterior) o catastemático (esto es, un estado del organismo originado en sí mismo, sin estímulo externo). Sólo la primera de estas cuatro acepciones se aplica al término «placer», como traducción del griego *hedone*. En los casos restantes, «alegría» estaría mejor aplicado; así Merlan sugiere que el Epicureísmo se debería entender como una filosofía de la alegría. Y nosotros añadiríamos aún que esta palabra es poco expresiva, si se analiza la raíz latina en Lucrecio. En este autor, el término *voluptas*, que es el equivalente latino de *hedone*, abarca toda una extensa gama de significados, desde el placer físico hasta el rapto contemplativo de la deidad; en el griego de Epicuro, *hedone* es con frecuencia equivalente a *makarion* (beatitud), que es el estado de los dioses y de aquellos hombres que lograron compartir su modo de vida. La proclamación de un hedonismo de esta categoría, entendido como bien supremo, podría ser el soplo de vida a una sociedad enferma.

Merlan arroja nueva luz sobre el lugar que ocupa Epicuro en la historia del hedonismo antiguo, señalando que tanto Euxodio como Aristóteles habían coincidido en llamar *hedone* al bien supremo. En esto andaban cerca de Epicuro. Aristóteles dice: «Dios goza continuamente de un placer simple y único (literalmente, contemplación); que no es de una actividad de movimiento, sino de in-

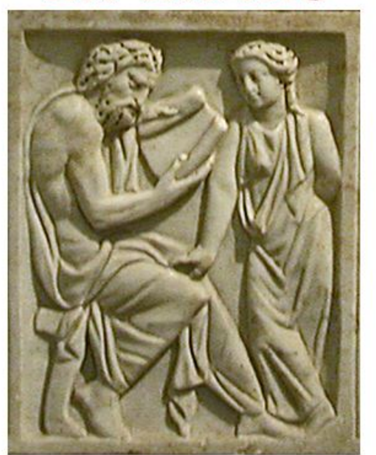
movilidad, y realmente se halla más placer en el descanso que en el movimiento.» (*Ética a Nicómaco*, 1154b, 27.) Merlan comenta: «Platón no admitió jamás que un dios pudiese experimentar *hedone;* y a este respecto podemos añadir que Aristóteles, en sus pasajes más conocidos tratando de la presencia de *hedone* en la vida divina, se encontraba mucho más cerca de Epicuro que de Platón.»

Podríamos concluir diciendo que Aristóteles, sentimentalmente, perteneció a la órbita de Epicuro, porque también creía en la naturaleza divina y desechaba el mal. La diferencia estriba en que Aristóteles no hubiera dicho eso sino entre las paredes del Liceo. En la práctica, no creía posible liberar a las gentes de los mitos, fuentes del temor y medio para su control. Aquí radica la diferencia entre ser un filósofo y ser el fundador de un movimiento por la emancipación del hombre sencillo. Sabemos a quién se refería Epicuro al escribir su Invocación a la Filosofía: «El hombre del que yo hablo no es sólo aquel que niega la existencia de los dioses de la gran mayoría, sino también el que acusa a esos dioses de las creencias de los hombres.» (EM, 126.) Los filósofos puros han recibido los plenos honores que merecen. La antigüedad no tuvo más que un Epicuro.

Y con esto cerramos el capítulo, para pasar a hablar de nuevo de la doctrina del placer. Saliéndonos de nuestros límites, hemos discutido acerca de las doctrinas de la sociedad y de los dioses. Los cuatro temas que escogimos como objeto de nuestro análisis se hallan tan entrelazados que es difícil desligarlos. La desconfianza filosófica en los sentidos, la enseñanza filosófica de que los sentimientos son malos en sí, forman parte de una teoría política que sostiene que la sociedad sólo puede existir si unos pocos monopolizan el poder, instituyendo o tolerando la creencia en dioses caprichosos e irritables, cuya voluntad se expresa en las calamidades naturales de esta vida, y se extiende más allá de la tumba, para arre-

batarle incluso a la muerte su paz. Epicuro atacó cada una de estas ideas con una filosofía coherente, expresada en una propaganda que la puso al alcance de la comprensión de la mayoría de los hombres. Fue realmente una renovación de los fundamentos de la sociedad. En el capítulo siguiente consideraremos las dimensiones de su éxito.





## XIII

## EL EPICUREÍSMO EN LA HISTORIA

Cuando Diógenes cubrió con lienzo las cien yardas de muralla que había comprado en Oenoanda, exponiendo su credo, creía todavía en Epicuro como fundador de una religión mundial y el salvador de la humanidad. «Las varias divisiones de la tierra dan a cada grupo humano una patria diferente; pero los confines del mundo inhabitado ofrecen a todos los hombres un ámbito común, el mundo; un mismo hogar, la tierra.»

Y no fue un movimiento sin hondura. Penetró dentro de la vida del hombre común y le dió una nueva intención y una nueva esperanza. De hecho, enseñó a los hombres a vivir en comunidad y a no temer a los dioses. En un período de la historia del que carecemos de estadísticas, nos tenemos que conformar con algunos apuntes impresionistas. Por suerte, contamos con la ayuda de una de las plumas más expresivas de la antigüedad, la del satírico Luciano de Samosata quien, al igual que Diógenes, pertenece al siglo II después de Cristo.

Por aquel tiempo, el falsario Alejandro de Abonutico, rico en engaños y desprovisto de toda moral, trazó un plan para explotar la superstición en provecho propio. Estaba dotado de la perspicacia sicológica suficiente para conocer que la mayoría de los hombres viven envenena-

dos por el miedo y la esperanza. En este estado, los hombres sienten una atracción irrefrenable por el conocimiento del futuro. Explotando esta necesidad, todos los oráculos famosos, Delfos, Delos, Claros, Branchidae, se habían hecho opulentos. Alejandro podía hacer otro tanto. Para convencer a sus conciudadanos, ideó la patraña de que el dios Asclepio iba a venir a Abonutico y, mediante ofrendas, respondería todas las consultas. Tuvo tanto éxito en la localidad, que pronto logró pingües beneficios. Este fue solo el primer paso. Tenía empleada una multitud de gentes a la que debía pagar: cómplices que se situaban en el sótano, sirvientes, escritores de los oráculos, falsificadores, intérpretes. El negocio necesitaba expansionarse para ampliar el éxito.

Pero pronto comenzó a encontrar oposición. Ponto, la ciudad de Abonutico donde residía, se enrareció demasiado para que él pudiera permanecer tranquilo. «Gentes de conciencia sensible y elevada, entre los que se contaban muchos epicúreos, comenzaron a levantarse contra él.» Se defendió diciendo que Ponto estaba lleno de ateos y cristianos, y empujó a sus lacayos a que los apedrearan. Después, el oráculo sentenció que Epicuro estaba en los infiernos y yacía en un lecho de cieno dentro de una jaula de plomo. Esta fue la declaración de guerra entre los epicúreos y Alejandro; y ¿qué peor enemigo podía encontrar un charlatán mentiroso, que un pensador que había penetrado la esencia de las cosas y estaba en plena posesión de la verdad? Por el contrario, los platónicos, los estoicos y los pitagóricos eran buenos amigos de Alejandro. De acuerdo con sus planes, extendió sus operaciones hasta abarcar Jonia, la Galicia, la Paflagonia y la Galacia, y al final llegó a invadir tierras italianas.

Alejandro instaló un centro de información y enlace en Roma para facilitar la nueva acción. Proyectaba dominar no sólo un oráculo, sino también misterios, a los que acompañarían hierofantes y hacheros. Desde el comienzo,

tomó sus medidas contra los posibles enemigos. Las ceremonias durarían tres días; en el primer día se efectúo la proclamación: «Si hay algún ateo, cristiano o epicúreo entre los presentes, dejadlo marchar.» A continuación gritó: «¡Abajo los cristianos!»; y sus seguidores respondieron: «Los epicúreos, también.» Era, pues, a los epicúreos a quienes más temían. Uno de ellos, que había descubierto el engaño en la Paflagonia, se situó delante del auditorio italiano, explicándolo todo. Alejandro se vio forzado a apartar a aquellos que se rebelaban contra su oráculo, echando a los blasfemos, ateos y —los más despreciables— los epicúreos.

Finalmente, dio un paso más, quemando sus libros. Las *Doctrinas Principales* de Epicuro fueron pasto de las llamas. «El más admirable de sus libros», como lo llamaba Luciano, «la concisa introducción a sus sabias conclusiones.» Alejandro «desconocía las bendiciones que proporcionaba el libro a sus lectores; bendiciones de paz, tranquilidad e independencia de espíritu». Concluía Luciano diciendo que estaba dispuesto a luchar por defender el nombre de Epicuro, de aquel hombre cuya santidad y grandeza de alma estaban exentas de toda falsedad, de aquel que únicamente poseía y administraba la visión verdadera del bien, de aquel que otorgó la salvación a todo el que se unió a él.

Luciano nos ha mostrado a los cristianos y a los epicúreos de todo el Imperio, unidos por una misma suerte de camaradas de la rebelión contra los oráculos, los misterios y las mitologías del mundo pagano. Es el momento de preguntarse cómo lograron los epicúreos establecerse en el corazón del Imperio, Roma e Italia. Aparte de la apertura de la escuela de Atenas por el propio Epicuro, este hecho constituye el capítulo más importante de la historia del movimiento epicúreo. No es exagerado decir que el impacto del epicureísmo transformó la vida cultural de Roma. En Roma, arraigó tanto el epicureísmo

como, en una proporción inversa, había fracasado en Grecia.

En el año 53 a. C., moría en Roma un oscuro poeta, Lucrecio Caro, dejando casi acabado un largo poema de seis libros que sobrepasaban las seis mil líneas, en el que exponía la doctrina de Epicuro. Cuando al fin se publicó, resultó ser una obra sorprendente. Nada se había escrito de tanta importancia histórica en latín hasta entonces. Aún más, por una circunstancia totalmente fortuita, fue Cicerón el que preparó la publicación del poema. Pero Cicerón, como nos dice su mejor editor inglés, «odiaba y despreciaba el epicureísmo profundamente y uno de sus principales propósitos al emprender sus obras filosóficas fue el oponerse a la ola de popularidad que alcanzaba en Italia». (Reid, *Academica*, Intro., p. 22.) La obra de Lucrecio sigue siendo, según la opinión general, el mayor poema filosófico del mundo; mientras que aquel gran vehículo de la cultura que constituyó la prosa filosófica latina fue creada por Cicerón al calor de su polémica contra Epicuro. Tal era la poderosa influencia que ejerció el Jardín en la vida y el pensamiento de Roma.

Por estas fechas, el epicureísmo poseía dos centros principales en Italia. El primero radicaba en Nápoles y utilizaba el griego para escribir la propaganda. Dirigía el Jardín de Nápoles Filodemo, procedente de Gadara, en la Decápolis; en la ciudad de Herculano, entre los restos calcinados, se han encontrado los escritos de numerosos epicúreos. Su abierto ataque a la corrupción de la vida política lo hemos abordado ya en el capítulo segundo. Vamos a completarlo con la cita de un comentario caústico sobre la diferencia de vida en el Jardín y la vida mundana:

> «Los filósofos de nuestra escuela poseen las mismas nociones de justicia, de bondad y de belleza que los demás hombres. Pero nosotros diferimos del hombre común en que nuestros ideales descansan sobre una

> base racional, y no sólo emocional. No olvidamos, como los demás hombres suelen hacerlo con frecuencia, nuestros ideales; muy al contrario, continuamente estamos aplicando la medida de los bienes máximos a los asuntos de la vida corriente. Por esta razón, no compartimos el error común al hombre de la calle sobre qué constituye los bienes supremos, como la magistratura, las formas de poder ciudadano, y esa invasión de gente ingenua que no está formada para las responsabilidades de la vida política y asuntos similares. En cambio, nuestros filósofos aceptan los ideales de justicia y derecho, que son comunes al término medio de los hombres; pero hay otras cosas que la masa encuentra compatible con estos ideales y que nosotros nos vemos obligados a rechazar.» (Sudhaus, I, pp. 254-5.)

Pero la expresión en lengua griega, en el aislamiento de Nápoles, de tan elevados pensamientos sólo causaban cierta alarma. Lo que realmente temían los dirigentes políticos era la expansión de estas ideas en lengua latina. El problema afectaba especialmente a Cicerón, ya que vivió en el más estrecho contacto con los centros epicúreos de Roma. En su juventud, había estudiado con el epicúreo Fedro, primero en Roma y más tarde en Atenas, al ser nombrado Fedro director de la escuela. Al principio, aprobaba, convencido, su filosofía; pero, incluso más tarde, cuando hubo rechazado la doctrina, continuó sintiendo afecto por el hombre que era amable y atento como sólo un epicúreo podría serlo. La misma actitud de íntimo afecto personal, combinado con una desaprobación filosófica, unió a Cicerón con Patro, que sucedió a Fedro en la dirección de la escuela.

Lo que le apartó definitivamente del círculo epicúreo de Roma fue la amistad contraída durante sus días de estudiante con Pomponio Attico. Poseemos una biografía de Cornelio Nepote que tiene el interés de ser *la vida* de un epicúreo contada por otro epicúreo. En ella aparece Attico poseyendo todas las virtudes personales características de la escuela, pero careciendo del celo de un propa-

gandista. Era sobrino y heredero del conocido prestamista Cecilio, hombre tan odiado que, a su muerte, el populacho arrastró su cadáver por las calles de Roma. El sobrino abandonó el mal camino de su tío, pero continuó en el negocio de prestamista. Era un cultivado hombre de negocios para quien el epicureísmo significaba templanza, abstención de la política, simplicidad, culto de la amistad y un racionalismo moderado. Así, pues, se abstuvo de la vida política, pero estuvo siempre dispuesto a respaldar la vida política de Cicerón. Debido a su afán de simplicidad, pidió que su casa del Quirinal se destacase más por los árboles que por la arquitectura, aunque él continuó siendo un terrateniente poderoso. Cuando se aventuró a desaprobar la religión política, Cicerón le recordó sagazmente que, si no fuera por la habilidad de los augures para «dominar» la legislación, sus extensas posesiones hubieran sido haría tiempo confiscadas por la necesidad de una reforma agraria.

Attico poseía cierto gusto literario y, entre otras inversiones financieras que hizo, estuvo la de montar un *scriptorium*, donde algunos *librarii* copiaban manuscritos para venderlos al público. Por este motivo, la tarea de editar el poema de Lucrecio recayó sobre Cicerón. El débil círculo epicúreo de Attico rescató y dio a conocer el apasionado ataque de Lucrecio a la religión política, a la vida de ambición y a la superficialidad de los ricos. El poeta murió sin llegar a conocer siquiera un lector de su obra; pero, irónicamente, su libro, la preciosa fuerza vital de un maestro del espíritu, quedó atesorada en espera de una vida nueva, a través de los hombres capaces de saber que los libros no son en absoluto cosas muertas y de acariciar el gran miedo del riesgo que estaban corriendo. En los numerosos escritos que dedicó a atacar a Epicuro, Cicerón nunca menciona el nombre del hombre cuyo poema había editado, quizá temiendo que su influencia persiguiera su espíritu en la vida futura.

Porque en este tiempo, bastante lejos ya de Lucrecio, la propaganda epicúrea en la lengua latina había comenzado a influir en Roma. Estaba escrita en prosa, en el estilo llano que el mismo Epicuro había recomendado como el más conveniente para la propaganda de su movimiento. Se conocen los nombres de cuatro de los escritores, Amafinio, Rabirio, Catio y Saufeio. Este último era un rico terrateniente, compañero de estudios de Attico en Atenas, y, como él, un partidario del abstencionismo en la política. Era también amigo de Cicerón. Catio gozaba de la reputación, tanto en vida como después de su muerte, de ser un escritor extraordinariamente culto. Rabirio estaba encargado de la parte de la filosofía epicúrea de más débil consistencia, la racional; pero no cabe duda sobre la eficacia de su propaganda. De Amafinio, nos dice Cicerón «que el *pueblo esperaba ansioso* la publicación de sus obras, que se congregaba a su alrededor para oír sus enseñanzas, prefiriéndolo a cualquier otro... Fue tan grande el número de conversos que logró, con sus escritos, alborotar toda Italia.» (*Tusculanii*, IV, III, 6-7.) En otro pasaje, nos indica que los epicúreos habían mantenido siempre una organización característica: «Lo que los seguidores de esta escuela dicen y piensan todos lo saben, aun aquellos que no están muy al corriente del mundo literario... Pero no sé por qué enseñan exclusivamente en el círculo de aquellos que mantienen los mismos criterios y leen sus libros unos a otros.» (*Tusculanii*, II, II, 5-7.)

Es muy probable que este llamamiento de los escritores prosistas fuese para el pueblo, mientras escritos de la categoría del de Lucrecio estuviesen dirigidos a las clases dirigentes. De todas formas, es evidente que, con la publicación de las obras filosóficas de Cicerón, cada una de las cuales formaba parte de una propaganda metódica en contra del epicureísmo, la crisis que lentamente había estado madurando llegaba a su momento álgido. La pie-

dra de toque era la cuestión de la religión política, y el genio de los romanos para gobernar hizo de ello el motivo de una búsqueda más profunda de la conciencia, al igual que se practicaba en los orígenes de la fundación del Jardín en Atenas. Roma era consciente de su misión universal en un grado tan alto que ni los mismos griegos, con Alejandro y sus sucesores, habían alcanzado jamás. El gobernar era para los romanos lo que la filosofía había sido para los griegos. Por eso, el problema de la religión política adquiría una urgencia en el Forum romano, de la que carecieron las escuelas atenienses.

Las dimensiones del problema en Roma han quedado definidas por el historiador griego Polibio, hacia la mitad del siglo II a. C.

> «Aventuraré la afirmación de que lo que el resto de la humanidad encuentra más ridículo es la base de la grandeza romana, la superstición. Realmente, los romanos introdujeron este elemento en todos los aspectos de su vida privada y pública para llenar de miedo su imaginación, en tal grado que no cabía superación. Para muchos pudiera suponer un grave quebranto el comprender esto, pero mi punto de vista es que todo se hizo para impresionar a las masas. Porque, si fuera posible constituir un estado en que todos los ciudadanos fueran filósofos, quizá pudiéramos liberarnos de todo esto. Pero las masas de todos los países son inestables, llenas de bajos deseos, de iras irracionales y de pasiones violentas. Es necesario mantenerlas dominadas por el miedo a lo invisible y a otras ficciones similares. No fue casualmente, sino con el propósito deliberado, el que los hombres de la antigüedad imbuyeran en las masas estas ideas sobre los dioses y otras nociones acerca de la vida futura. El error y el descuido son nuestros, que buscamos el disipar tales ilusiones.» (*Historias*, VI, 56.)

Este criterio predominó y orientó la vida política de Roma. En el año 150 a. C., por ejemplo, la *Lex Aelia* y la *Lex Fufia* autorizaron a todo magistrado curil a inte-

rrumpir cualquier asamblea legislativa del pueblo declarando sencillamente que se anunciaba un augurio desfavorable. El anciano pontífice, Scévola, que dio a Cicerón sus primeras lecciones en leyes, fue el autor del dicho siguiente: «Es conveniente que el pueblo sea engañado en materia de religión.» Tal concepto fue habitual en los estoicos, cuya filosofía se adaptó a las necesidades de la clase dominante romana. Así, reconocían tres clases de doctrinas acerca de los dioses, la mítica, la política y la natural. La primera era para los poetas, la tercera (la única verdadera) era para los filósofos. La segunda estaba destinada a la masa del pueblo. Fue Varrón el que se encargó de transmitirnos esta doctrina, la más usual en la época de la Roma ciceroniana. Sus *Antigüedades*, en las que expone la teoría sobre la religión política, las compuso al mismo tiempo que un ataque al libro *De Rerum Natura* de Lucrecio.

Es cierto también que Cicerón no fue insensible a la acusación epicúrea de la religión política. En su obra *Sobre la Adivinación*, no sólo admite que no cree en el arte de los augures, sino que termina con una apasionada argumentación sobre su desaparición de la vida pública y privada de Roma. Sin embargo, en sus *Leyes*, adopta el criterio opuesto y declara con pleno cinismo que lo hace así por razones de estado:

> «La institución y la autoridad de los augures es de vital importancia para el estado. Yo no digo esto por criterio personal; sino porque es esencial mantener esta posición. ¿Existe privilegio mayor que el de poder interrumpir un acto en que se tratan los intereses públicos, cuando pronuncia el augur las palabras *Para otro día?* ¿Existe algo más sorprendente que poseer la autoridad suficiente para exigir la dimisión de un cónsul? ¿Hay algo que se acerque más a la esencia de la religión *(quid religiosius)* que tener el poder de controlar el derecho de consultar al pueblo o a la masa, o de anular una ley que no es justa?»

En dos libros, la *República* (que lo comenzó en el 53 a. C., exactamente cuando estaba editando a Lucrecio), y en las *Leyes* (comenzado dos años más tarde), libros cuyos títulos reflejan hasta qué punto la inspiración platónica influyó en su contenido, la técnica del control del estado a través de la religión está tomada, con la mayor ingenuidad y descaro, de Platón. La vida, tanto pública como privada, debía estar envuelta en una red de prácticas y observaciones religiosas. El sacerdocio debe quedar en las manos de la aristocracia; y el pueblo, ignorante de la actuación y de los ritos que convienen a estas prácticas públicas y privadas, debe ser instruido por los sacerdotes. La razón de esta legislación nos la dice con la mayor franqueza: «La constante necesidad que tiene el pueblo de consejo y autoridad por parte de la aristocracia es lo que mantiene el estado unido.»

Es evidente que un programa de este tipo debía impedir en todo momento el nacimiento de una educación democrática, objetivo muy lejano hacia el cual el movimiento epicúreo señaló el camino. Pero ¿quién con un poco de sentido de la historia puede evitar un movimiento de simpatía hacia Cicerón en su rebelión contra la adulación hacia un hombre que representaba el lado obscuro del discipulado epicúreo? «Nuestra riqueza común», se exclama Cicerón, «no fue la obra del genio de un hombre, sino de muchos; no de la dedicación de la vida de un hombre, sino del transcurso de muchas edades y siglos.» (*De República,* II, I.) Un hombre con este sentido de la historia no quedaría probablemente impresionado con las extravagantes demandas hechas por los discípulos de Epicuro. Si la evidencia de la divinidad interviniendo en los asuntos humanos había de tener, de alguna manera, una base en la que apoyarse, pensaba Cicerón, lo más sensato era buscarla en la historia política de Roma, antes que en la historia filosófica de Atenas. En su respeto hacia el *mos maiorum,* Cicerón estaba dispuesto a encontrar

con demasiada facilidad, en el polvo de la antigüedad romana, el oro de la verdad. Pero su protesta no carecía de fuerza; y hasta es razonable pretender que, después de que Cicerón editó *De Rerum Natura* y criticó el epicureísmo en sus enseñanzas (en *Tusculanii* y en *De Finibus*, en *Academica* y en *De Natura Deorum*, en la *República* y en las *Leyes*), había rendido un cierto homenaje a Epicuro ya para siempre desfasado. Nadie volvería a buscar, como Lucrecio lo hizo, para establecer el epicureísmo, la doctrina de un hombre, como una verdad en sí misma, insistiendo en que por ella, únicamente, deberían vivir los hombres. Todo lo que se podría reclamar en favor de Epicuro es que mereció un lugar destacado entre los maestros de la humanidad. Su doctrina sería, no sustituida por la tradición romana, sino incorporada a ella.

En efecto, esta fue la tarea de la generación siguiente. Horacio, que había sido epicúreo, rehusó jurar nunca más obediencia a un hombre. Virgilio, que en principio parecía un epicúreo, sufrió una evolución aún más complicada y significativa: su relación con Epicuro exigiría un libro por sí sola. Todo lo que se puede decir aquí es que abandonó el Jardín para prestar entera obediencia a la Ciudad. Acepta la necesidad de la Ciudad, pero la interpreta como único medio en el que un hombre puede llegar a practicar las virtudes de la vida epicúrea. Dice irónicamente Coleridge en sus *Charlas de Sobremesa:* «Comparad a Néstor, Ajax, Aquiles, etc., en el *Troilus and Cressida* de Shakespeare con sus equivalentes de la Iliada. Da la impresión de que los viejos héroes hayan ido a la escuela desde entonces: difícilmente recuerdo un instante más sorprendente de la fuerza y de la fecundidad del espíritu gótico.» Igual observación podíamos adoptar para la *Eneida*. El héroe virgiliano estaba poseído por la ambición menos epicúrea que concebirse pueda de fundar una ciudad; pero es tan humano que parece que se ha

preparado durante un largo período de estudio y meditación en el Jardín de Nápoles.

Si miramos hacia otra generación, observaremos que lo que quedaba implícito en Virgilio se hace explícito en Séneca. Nacido al principio de la era cristiana, con un extraño destino, llegó a ser tutor de Nerón, la tarea más exigente, si no más honrosa que la que desempeñó el mismo Aristóteles; a causa de ello, caía sobre sus hombros una buena parte de la carga de la Administración del Imperio, y lo hizo con tanta eficiencia que hubiera sido un hombre recordado por toda la humanidad si Nerón hubiera sido depuesto y colocado Séneca en su lugar. La posibilidad entrañaba sus peligros, a los que se adelantó Nerón ordenando a su tutor que se suicidara.

Séneca, aun perteneciendo a otra escuela, sentía una profunda veneración por Epicuro. Así, escribe: «Mantengo, aunque muchos de mis compañeros estoicos discrepen conmigo, que las enseñanzas de Epicuro son puras y morales; pero, de ningún modo, si las examinamos de cerca, son austeras. El placer para él se reduce a un mínimum, a una simple sombra prescribiendo las mismas condiciones de obediencia a la naturaleza como nosotros lo hacemos con la virtud.» (*Vita Beata*, 13.1, 2.) Con cierta naturalidad, Séneca, en su última y probablemente la más importante de sus obras, *Epistolae Morales*, citó frecuentemente a Epicuro. Se sentía no sólo empapado de sus enseñanzas, sino que, por simpatía, se preocupaba por comprender la vida de la escuela y el secreto de su éxito. Eran suyas aquellas palabras tan profundas que citamos en otro capítulo: «No fueron las enseñanzas de Epicuro, sino la vida en común lo que produjo aquellos grandes hombres, Metrodoro, Poliaeno y Hermarco.»

Una cita de Epicuro le sirve de tema de una de sus meditaciones:

«Algunos recorren su camino hacia la verdad sin ayuda de nadie» (el mismo Epicuro, por ejemplo); «otros necesitan que se les muestre el camino» (Metrodoro, por ejemplo); «otros necesitan no sólo un guía, sino también un conductor. Los máximos honores para esos: ya que ellos poseen la materia prima más difícil sobre la que trabajar» (por ejemplo, Hermarco, el primer converso fuera de su familia y su sucesor como Jefe de la escuela). (*Epistolae Morales*, 52.)

La visión sicológica de Epicuro encantaba a Séneca. Por eso, escribe: «Quizás me preguntes por qué copio tantas frases de Epicuro con preferencia a ningún otro de nuestra escuela. ¿Puedo responderte a mi vez con otra pregunta? ¿Por qué los llamáis epicúreos? Ellos pertenecen al mundo entero.» Aquí radica su sensata contribución a la fama de Epicuro. Él repite esta idea más de una vez. Epicuro es demasiado grande para encerrarlo dentro de su propia secta; al contrario, se le debe reconocer por lo que es, una figura universal. La escuela estaba limitada por los contornos locales y temporales demasiado estrechos para albergar la influencia de su fundador.

Finalmente, debemos anotar que la devoción de Séneca hacia las enseñanzas morales de Epicuro va acompañada por una aguda sensibilidad del infortunio que supone la doctrina de la religión política. San Agustín, en su obra perdida *Contra la Superstición*, observa que para Séneca los servicios de los templos públicos eran más degradantes que las exhibiciones mitológicas en los teatros. Pero «lo que Séneca fue libre de escribir, no fue libre para vivirlo». En las ceremonias, enseñó Séneca, un filósofo debe participar en el ritual estatal, pero no debe permitir que afecte a su religión interior. «Un filósofo debe observar estas prescripciones, porque están impuestas por la ley, no porque son agradables a los dioses.» El fundamento de esta multitud de dioses, reunidos por

una superstición contemporánea, es disponer qué debemos adorar, sin olvidar que lo hacemos por una obligación pública, no por agradar a los dioses.» Comenta san Agustín: «La filosofía lo había hecho libre, pero, desde el momento en que recibió el honor de senador del pueblo romano, acató lo que antes había rechazado, hizo lo que antes había condenado, adoró lo que antes había despreciado.» (*La Ciudad de Dios,* IV, 27, 30, 32; VI, 5, 10.) La influencia mundial de Epicuro quedó bien determinada: fue un reto perpetuo de la conciencia de la humanidad.

En la era cristiana, antes del decreto de Constantino, los epicúreos y los cristianos tenían mucho en común. Sus métodos de propaganda eran orales para ambos; igualmente, mantenían unidas sus dispersas comunidades por medio de una literatura epistolar; y, como el movimiento epicúreo había nacido tres siglos antes, es probable que los cristianos copiaran sus métodos. Ambas comunidades reflexionaron profundamente sobre el estilo que se debía emplear al dirigirse a un público extenso. Epicuro probó el usar las palabras en su acepción más corriente. Cicerón se lamentaba de que los propagadores del epicureísmo escribieran el latín con un estilo poco cuidado. Los Padres Cristianos, para ser entendidos por todos, también evitaron con frecuencia las formas más cultas del lenguaje.

Como complemento a estos detalles externos, compartieron una hostilidad básica hacia la mitología y los cultos establecidos. Hay pruebas evidentes de la deuda que los cristianos contrajeron con los epicúreos en este sentido. Lo mismo sucedió con la astrología. Los epicúreos, solos ante todas las escuelas paganas, resistieron al contagio de esta superstición. El cristianismo no fue tan firme, pues se acomodaba un tanto al criterio que más prevalecía: el Día del Sol se convirtió en el Día del Señor y la fecha astrológica del veinticinco de diciembre quedó

como fiesta de la Natividad. Pero, finalmente, el cristianismo se liberó de la adoración de las estrellas, y en esto también debe mucho a los epicúreos.

Es significativo el hecho de encontrar un cristiano fulminando a Platón por su escepticismo con respecto a la verdad de las impresiones de nuestros sentidos. Lo mismo que Colotes en los primitivos días del Jardín, también Tertuliano protesta de que el escepticismo ataque a la misma base de la vida:

> «¿Qué pretendes, oh insolente Academia? Tú volviste la vida al revés, enseñando que nuestros sentidos principales son ciegos y guías mentirosos. ¿No es a través de ellos por donde nacen todas las artes y las profesiones? ¿No es a través de ellos por donde el hombre se gana el título de animal racional, se hace capaz del estudio científico y de crear la Academia?» (*De Anima,* 3, condensado.)

Es divertido, si no sorprendente, ver a Tertuliano intentando una reconciliación entre el atomismo y el creacionismo. Explica que Dios escogió, al construir el universo, elementos opuestos, tales, por ejemplo, como el átomo y el vacío (*Apología,* 48). Gassendi recogió la idea y la legó a Newton, quien la incluyó en su *Óptica.*

Pero si bien la Iglesia contrajo una deuda con el Jardín, hacia el final del siglo II se hizo mucho más fuerte y adquirió una organización mucho más influyente que la que tuviera jamás el epicureísmo. El cristianismo se había arraigado en la historia basándose en la literatura del Antiguo Testamento, aquella extraordinaria colección de escritos, la única entre todas las literaturas del antiguo mundo mediterráneo que puede resistir la comparación con la griega; porque ni la gran cantidad de distintas interpretaciones cristianas fue capaz de despojar a aquella literatura de su vitalidad. El cristianismo llegó a crear su propia literatura con el Nuevo Testamento, que

supuso, más autoritariamente que ningún otro libro, la esperanza de una ruptura real con el mundo muerto del pasado. Logró asegurarse intelectualmente por su victoria sobre las fantasías de las innumerables sectas gnósticas, y había reprimido la libertad de profetizar venciendo al Montanismo. Organizó sus cultos en la llamativa forma de un misterio griego de salvación, que difería de los misterios paganos porque no era incomunicable y mantenía sus puertas abiertas al conocimiento de todos los hombres. Desde el principio había mostrado un grado de caridad que sobrepasaba a la del Jardín, llamando directamente al pobre y ofreciéndole una asistencia práctica real. Vigorizó su carácter como un cuerpo disciplinado y como una sociedad de ayuda mutua creando los obispos y los diáconos. Finalmente, después de haber demostrado su fuerza para resistir los repetidos intentos de suprimirla, el Emperador se rindió, reconociendo su superioridad sobre el paganismo, y haciéndola la Iglesia del estado. Simultáneamente, el epicureísmo desapareció como movimiento organizado, muriendo aparentemente de inanición.

Lo que la Iglesia medieval supo de la filosofía griega, en general, y de Epicuro, en particular, se puede resumir en los escritos del culto Juan de Salisbury, un producto de la escuela de Chartres del siglo XII. El reconoce como las cuatro grandes escuelas, la Academia, el Liceo, el Jardín y el Pórtico. Generalmente, los platónicos, los aristótelicos y los estoicos eran vistos con buenos ojos por haber contribuido, según el criterio cristiano, en la definición de las partes esenciales de la *Preparatio Evangelica.* Entre tanto, Epicuro es rechazado. Epicuro es el ateo, el materialista, el maestro para quien el placer equivale al bien sumo. Juan de Salisbury había leído en Séneca una descripción más favorable de Epicuro y piensa que es posible que su secta adquiriese mala fama a causa de algún seguidor poco virtuoso. Pero esto

es todo: Epicuro no cuenta.

Tres siglos más tarde ha cambiado el panorama. Lorenzo Valla (c. 1406-1457), una de las máximas figuras de los comienzos del Renacimiento italiano, se aventura a escribir una obra, *Sobre el Placer*, en la que compara a estoicos y epicúreos, y manifiesta su simpatía por estos últimos. Esto sucedería en el 1431. Ochenta años más tarde, en 1519, Erasmo hace observar en sus *Colloquia Familiaria* algo todavía más alarmante, que los «epicúreos vivían como piadosos cristianos» (*sunt Epicurei Christiani pie viventes*). Poco después, Montaigne (1533-92), en diversas partes de sus *Essays*, y Bruno (1548-1600) en su *Degli Eroici Furori*, se declaran líderes de la doctrina del placer de Epicuro. Estos importantes nombres imprimen un giro completo a la opinión; y devuelven a la palabra «epicúreo» su auténtico sentido (modernamente, designaría al hombre tolerante consigo mismo). Ya el término no implica placer, sino rebelión contra la falsa religión que dejó vacía de todo significado nuestra vida en este mundo, en favor de otra vida de existencia problemática después de la muerte. A esto se refería Wordswort cuando decía:

> «El mundo real, el mundo
> de todos nosotros, es el lugar donde, al fin,
> encontraremos nuestra felicidad o nada.»

La idea epicúrea de la inmortalidad, no como una duración indefinida de tiempo, sino como inmortalidad subjetiva, como una cualidad de la vida, que se puede alcanzar en este mundo o se pierde para siempre, había comenzado a encontrar de nuevo aceptación.

Pronto la rehabilitación de Epicuro fue completa. Gassendi (1592-1655), doctor de Teología de Avignon, canónigo de Grenoble, preboste de la iglesia catedral de Digne, autor de dos grandes obras, *Sobre la Vida, Carácter, y Enseñanza de Epicuro* y *Compendio de la Filo-*

*sofía de Epicuro,* decía:

> «Estamos acostumbrados a distinguir dos causas para la adoración de Dios. Una es la excelente y suprema naturaleza de Dios, porque por él mismo y sin mirar a nuestro propio provecho, encontramos que es digno de adoración y reverencia. La otra son los beneficios que Dios nos ha otorgado o nos puede conferir concediéndonos sus bendiciones y librándonos de todo mal. Si cualquier hombre se sintiera atraído por la primera necesidad, podemos decir que se ha colocado en una postura de puro amor filial; pero, si está movido por la segunda, diremos que su sentimiento es servil. El amor servil no es absolutamente reprochable; pero no debemos nunca olvidar el agradecimiento que debemos a nuestro benefactor. ¿Quién no estará de acuerdo en afirmar la inconmesurable superioridad del amor filial, que brota de la naturaleza del mismo Dios?»

Este amor filial a Dios que Gassendi atribuyó a Epicuro, fue una corrección del error cometido en los siglos anteriores del cristianismo. Además, alcanzó otras repercusiones. La concepción epicúrea de la naturaleza, que la sustrajo del dominio del milagro y de la arbitraria interferencia de la deidad, ayudó en el siglo XVII a preparar el camino al nacimiento de la ciencia. Dos siglos después, la investigación crítica de la historia epicúrea, a la que se unía la injusticia del poder estatal, hizo soñar a Karl Marx en el día en que el estado perdiese su fuerza otra vez, en que la libertad individual fuera la condición de la libertad de todos, para que la verdadera historia de la humanidad comenzara. Los cristianos también hallaron mayor interés en el epicureísmo del que habían tenido corrientemente. Keble —el autor de *The Christian Year*— dijo de Lucrecio: «Escribió más versos que todo el círculo de antiguos poetas, capaces de aplicarse a los fines y servicios de la verdadera divinidad.» El énfasis epicúreo en la vida interior del hombre —el hombre real era para Epicuro nada más que el resultado de una vida intachable

entre sus amigos y una activa comunicación con los dioses— significaba, según Bignone, Mondolfo, Festugière, una revolución en el humanismo. La comprensión de su doctrina del placer, que vence en la pugna entre cuerpo y alma, valorando los sentimientos sociales sobre la fría razón para controlar los apetitos, es luminosa hoy día para nosotros. Resumiendo, su pensamiento es tan humano y de tanta profundidad, que puede mover el espíritu moderno como movió el espíritu de Lucrecio en la Roma pagana; de Gassendi, en el despertar de los estudios de la Europa cristiana; puede mover al ansioso espíritu contemporáneo, cristano o marxista, en su intento de clarificar las perspectivas de la raza humana.

# BIBLIOGRAFÍA

## TEXTOS

Arrighetti, G. *Epicurus Opere,* Turín, 1960. Texto crítico al día, que el autor ha usado frecuentemente, pero no lo utilizó como referencia por estar actualmente agotado.

Bailey, Cyril. *Epicurus: The Extant Remains.* Oxford, 1926. Usado por el autor como referencia constante.

Hicks, R. D. *Diogenes Laertius: Lives of the Philosophers.* Dos volúmenes, Loeb Library, 1925. Vol. II. Contiene la vida de Epicuro y sus obras no perdidas, excepto los Fragmentos.

Usener, H. *Epicurea.* Leipzig, 1887.

## FUENTES DE LA ANTIGUA GRECIA

Filodemo. *Volumina Rhetórica,* vols. I y II, editado por S. Sudhaus, Leipzig, 1964.

Plutarco. *Moralia,* vol. VI, parte 2, editado por M. Pohlenz. Leipzig, 1952. Contiene *Contra Colotes* y *La imposibilidad de vivir felizmente siguiendo a Epicuro.*

Plutarco. *Vidas paralelas.* Existen muchas ediciones en castellano; destaquemos la de Espasa-Calpe.

Diogenes de Oenoanda. Editado por J. William. Leipzig, 1907.

Luciano. *Obras* traducidas por José Alsina. Alma Mater.

Ateneo. *Deipnosophistae,* vols. I y II, editado por Kaibel. Leipzig, 1923.

## FUENTES DE LA ANTIGUA ROMA

Lucrecio Caro. *De Rerum Natura.* Existen varias traducciones; destaquemos la edición bilingüe de Eduardo Valenti en Alma Mater.

Cicerón, Marco Tulio. *Obras completas.* E.D.A.F.

Séneca. *Obras completas,* editadas por Lorenzo Riber. Aguilar, 1957.

## FILOSOFOS PRESOCRATICOS

Los fragmentos de los filósofos presocráticos, básicos para la comprensión de Epicuro, fueron coleccionados por Hermann Diels y editados en una edición definitiva por Walther Kraus (Berlín, 1934-54). Existen dos excelentes libros en inglés por Kesthleen Freeman, *Companion to the Pre-Socratic Philosophers*, Oxford 1946, y *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Oxford 1948. El primero, siguiendo a Diels, narra la vida y enseñanzas de más de cien pensadores de la Antigüedad que pasaron a la Historia; el segundo ofrece una traducción en inglés de sus escritos. Los más importantes para nuestro propósito son Anaxágoras, Leucipo, Demócrito y Critias.

## FILOSOFOS SOCRATICOS

Platón. *Obras completas*, editado por J. B. Bergua. Ibéricas, Madrid.
Aristóteles. *Obras completas*. Aguilar.

## OTROS AUTORES ANTIGUOS

Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*. Iberia.
Estrabón. *Geography*. H. L. Jones. Loeb Library, 1917.
Pausanias. *Descripción de Gracia, Atica y Laconia*. Aguilar, 1963.
Dicearco. *Life of Hellas* (fragmentos en Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*). Basilea, 1944.
Filocoro. *History of Atica* (*Fragmente del Griechischen Historiker*, F. Jacoby).

## PADRES DE LA IGLESIA

Tertuliano. *Apologeticum* y *De Anima*, en la *Patrología Latina* de Migne o en la *Patrología* de la B.A.C. (vols. 206 y 207).
Lactancio. *Institutiones Divinae* en Migne o la B.A.C.
San Agustín. *De Civitate Dei*. Dos tomos de la B.A.C. (vols. 206 y 217).
Eusebio. *Praeparatio Evangelica* en la *Patrología Graeca* de Magne o *Padres Apologistas Griegos* de la B.A.C. (vol. 116).

AUTORES DEL MEDIEVO Y CONTEMPORANEOS

Alfieri, V. E. *Atomos Idea,* Florencia, 1953.

Bignone, E. *L'Aristotele Perduto e la Formazione filosófica di Epicuro.* Florencia, 1936.

Bury, J.B. *Historia de la libertad de pensamiento.* Ed. Populares Argentinas.

Calvino, J. *Instituto Christianae Religionis.* Basilea, 1563.

Coulange, Fustel de. *La Ciudad Antigua.* Iberia.

Cohen, M. R. y Drakbin, I. E. *A Source Book in Greek Science.* Nueva York, 1948.

Cumont, F. *Lux Perpetua.* París, 1949.

DeWitt, N. W. *Epicurus and his Philosophy.* Universidad de Minnesota, 1954.

Dodds, E.R. *Los griegos y lo irracional.*

Duhem, P. *Le Système du monde.* Volumen I. París, 1913.

Faguet, E. *La Littérature Française 1715-18* (*Histoire Générale,* Lavisse y Rambaud, vol. VII, cap. XIV). París, 1896.

Farrington, Benjamin. *Ciencia y Política en el Mundo Antiguo,* Ciencia Nueva, Madrid, 1966.

Festugière, A.-J. *Epicuro y sus dioses. Eudeba.* — *La Revelation d'Hermes Trismegiste.* París. Vol. I, 1944; vol. II, 1949.

Freeman, Kathleen. *Companion to the Pre-Socratic Philosophers.* Oxford; 1946. — *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers.* Oxford, 1948.

Gassendi, P. *De Vita et Moribus Epicuri.* La Haya, 1656.

Hammond, N. C. L. *Land Tenure in Athens.* (Journal of Hellenic Studies, 1961.)

Jaeger, W. *Aristotle.* Oxford, 1962 (paperback).

Jones, A. H. M. *The Greek City from Alexander to Justinian.* Oxford, 1940.

Juan de Salisbury. *Policraticus.* Editada por Webb, Clemens, C. J. Oxford, 1909.

Kleve, K. *Gnosis Theon.* Oslo, 1963.

Loisy, Alfred. *Les Mystères païens y le Mystère chrétien.* París, 1930.

Marx, Karl. *The Relation of Epicurus to Democritus* (Marx-Engels Gesamtausgabe, Band I). Francfort, 1927.

Merlan, P. *Studies in Epicurus and Aristotle* (Klassisch-Philologische Studien, Heft 22). Wiesbaden, 1960.

Mondolfo, R. *El Hombre como Sujeto Espiritual en la Filosofía Antigua.* Universidad Nacional de Cuyo, 1949. — *El Infinito en el Pensamiento de la Antigüedad Clásica.* Buenos Aires, 1952. — *La Comprensión del Sujeto Humano en la Cultura Antigua.* Buenos Aires, 1955. — *La Conciencia Moral de Homero a Demócrito y Epicuro.* Eudeba. — *Moralisti Greci.* Milán y Nápoles, 1960.

Mumford, Lewis. *La cultura de las ciudades.* Emecé.

Neugebauer, O. *The Exact Sciences in Antiquity.* Princeton Univ. Press y Oxford University Press, 1951.

Nilsson, M. P. *Historia de la religión griega.* Eudeba. — *Dill Memorial Lecture.* Queen's University, Belfast, 1936.

Percival, G. *Aristotle on Friendship.* Cambridge, 1940.

Philippson, R. *Zu Philodems Schrift über Frömigheit.* (Hermes 55, pp. 225 ss.; 56, pp. 355 s.s.)

Reid, J. S. *The Academica of Cicero.* Londres, 1959.

Reverdin, P. *La Religion de la Cité Platonicienne.* París, 1945.

Sambursky, S. *The Physical World of the Greek.* Londres, 1956. — *The Physics of the Stoics.* Londres, 1959.

Schull, P.-M. *La obra de Platón.* Hachette, Buenos Aires.

Tarn, W. y Griffith, G. T. *Hellenistic Civilisation.* University Paperback, Londres, 1966.

Toynbee, A. *La Civilización Helénica,* Emecé.

Taylor, A. E. *El pensamiento de Sócrates.* Fondo de Cultura Económica. — *El platonismo y su influencia.* Nova.

Trencséyni-Waldapfel, I. *Cicéron et Lucrèce.* (Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae, Tomo VI, fasc. 3-4, 1958.)

# ÍNDICE